JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIV



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ
PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT,
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RÉNAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIV



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1879.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

La séance est ouverte à une heure, par M. Adolphe Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Laudy, attaché aux Archives nationales, élève de l'École pratique des Hautes Études, 13, rue Bonaparte, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

François Deloncle, 3, rue Feydeau, présenté par MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Barbier de Meynard.

La parole est donnée à M. Pavet de Courteille pour la lecture du rapport rédigé par la commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1878. L'assemblée adopte les conclusions de ce rapport et

vote des remerciements aux membres de la Commission des fonds. Quelques membres demandent que des mesures plus rigoureuses soient prises à l'avenir pour assurer la rentrée des cotisations; l'examen des divers moyens qu'ils proposent pour atteindre ce but est renvoyé à la Commission des fonds.

M. Philippe Berger transmet à l'assemblée les regrets de M. E. Renan que l'état de sa santé empêche d'assister à la séance, et donne lecture des parties du rapport annuel que le secrétaire de la Société avait déjà rédigées lorsque la maladie l'a forcé d'interrompre son travail. D'unanimes applaudissements accompagnent la lecture de ce document.

M. Barbier de Meynard dépose sur le bureau le cahier de mai-juin du *Journal asiatique* et signale avec gratitude le concours empressé qu'il a trouvé chez M. Rousseau, chef des travaux, et de la part du personnel de l'Imprimerie nationale, pour le prompt achèvement de ce cahier, avant même l'expiration du mois dont il porte la date. L'assemblée s'associe aux sentiments exprimés par le secrétaire adjoint et le charge de transmettre ses remerciements à l'Imprimerie nationale.

M. S. Guyard, retenu chez lui par une indisposition, s'excuse de ne pouvoir assister à la séance ni donner lecture de la notice qu'il avait l'intention de communiquer à la Société.

L'assemblée avait à pourvoir cette année au remplacement de trois regrettés confrères, le président

et deux membres du Conseil. Le dépouillement du scrutin donne les résultats suivants :

Président : M. Adolphe Regnier.

Membres du Conseil : MM. Cherbonneau et Bergaigne.

On procède immédiatement au remplacement de M. Ad. Regnier comme vice-président; M. Defrémery est élu.

Enfin, dans un troisième scrutin à l'effet de donner à M. Defrémery un successeur dans le Conseil, les suffrages de l'assemblée se portent sur M. Halévy.

La séance est levée à deux heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'Instruction publique. *Journal des Savants*, n[os] de mars, avril et mai 1879. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part XCI to XCIV. Bombay, 1878-1879. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. XI, part I. London, 1879. In-8°.

— *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXIII[ter] Bd. I[er] und II[ter] Heft. Leipzig, 1879. In-8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII Bd., n° 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu edited with an Introduction, Notes and Prâkṛit-Saṃskrit Glossary, by H. Jacobi. Leipzig, 1879. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVII, part I, n° IV, and part II, n° IV. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Proceedings* of the same, February and March 1879. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, March 1879. London. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, mars, avril et mai 1879. Paris. In-8°.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde* von Fleischer, n° 6 (Extr. des *Berichten der phil. hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss.*, 1878), p. 65-146.

— *Sur l'expédition supposée de Taklatpalasar aux montagnes de l'Inde*, par K. P. Patkanof. Saint-Pétersbourg, 1879. In-8°, 40 pages, 1 carte (en russe).

— *A manual of Tibetan*, being a guide to colloquial speech, etc. by major Th. H. Lewin. Calcutta, 1879. In-4° obl., XI-176 pages.

— *Premier essai sur la genèse du langage et le mystère antique*, par P. L. F. Philastre. Paris, E. Leroux, 1879. Grand in-8°, XII-248 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XXI. London, Trübner, 1870. Gr. in-8°.

— *The Tabakât-i-Nâsiri*, translated from the persian by Major H. G. Raverty. Fasc. IX et X. London, 1879. In-8° (Bibliotheca Indica).

— *Sur un manuel du calculateur découvert dans un*

papyrus égyptien, par M. L. Rodet. Broch. in-8°, s. l. n. d., 11 pages, planches.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Catalogue of sskr. mss.* in private libraries of the north-west provinces. Part III. Allahabad, 1878. In-8°, 123 pages.

— *List of sskr. mss. discovered in Oudh*, during the year 1877. Prepared by Pandit Devíprasáda. Allahabad 1878. In-8°, 65 pages.

— *Catalogue of sskr. mss. existing in Oudh*, prepared by J. C. Nesfield assisted by Paṇḍita Devíprasáda. Ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. XI. Calcutta, 1878. In-8°, 39 pages.

Par l'auteur. *Prâkṛtica* von Siegfried Goldschmidt. Strasbourg, K. J. Trübner, 1879. In-8°, 32 pages.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

PRÉSIDENT.

M. Ad. Regnier.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Barthélemy Saint-Hilaire.
Defrémery.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Barbier de Meynard.
Garrez.
Specht.

CENSEURS.

MM. Pavet de Courteille.
Defrémery.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
De Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Cherbonneau.
Bergaigne.
J. Halévy.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1878-1879,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 28 JUIN 1879,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Votre compagnie a fait, dans l'année qui vient de s'écouler, deux pertes bien sensibles. Avec M. Garcin de Tassy est descendu dans la tombe le dernier fondateur de la Société, le dernier de ces orientalistes laborieux qui, groupés autour de Silvestre de Sacy, portèrent dans les études relatives à l'Asie un degré d'étendue et de rigueur inconnu jusque-là. En M. de Slane, vous avez perdu l'arabisant profond que nous opposions sans crainte aux noms les plus illustres que possèdent, en ce genre d'études, les grandes écoles européennes. Ces pertes nous imposent des devoirs. Vous êtes une armée compacte, et il vous suffit de serrer vos rangs pour savoir réparer les vides qui se produisent

dans votre sein; mais, à la vue de ces glorieux représentants de nos études qui disparaissent chaque jour, la nécessité de redoubler d'efforts devient de plus en plus sensible. La renaissance des sciences philologiques, qui se produit de nos jours, et que nous saluons avec tant de bonheur, ne sera pleinement accomplie sans danger de réaction, que si la nouvelle génération reconnaît que, dans la plupart des branches d'études, elle procède de maîtres antérieurs, dont nous n'avons eu le plus souvent qu'à imiter les exemples et à suivre les leçons.

Né à Marseille le 20 janvier 1794, M. Garcin de Tassy prit le goût des études orientales dans sa ville natale. Il vint jeune à Paris et s'attacha à M. de Sacy, dont le rapprochaient ses opinions politiques et religieuses. M. de Sacy lui témoigna dès lors des bontés paternelles, et toujours il trouva chez M. Garcin de Tassy les sentiments de l'élève le plus respectueux. L'illustre maître fit plus d'une fois l'expérience de ce qu'a parfois de fragile la reconnaissance scientifique. Quand il parlait avec amertume de certains cas d'ingratitude qu'il croyait avoir rencontrés, M. de Tassy était l'exemple qui consolait son cœur. Il prit tout d'abord la direction de ses études et lui assigna en quelque sorte sa province de travail. Entre les branches des littératures asiatiques que le grand maître désespérait de pouvoir étudier par lui-même, était cette littérature musulmane, hindoue de patrie, arabe d'écriture, persane et souvent brahmanique de génie,

qu'on appelle l'hindoustani. Il chargea M. Garcin de Tassy de cet important royaume, et jamais mission ne fut plus consciencieusement remplie. Profondément versé dans la littérature persane, et surtout dans cette poésie mystique des soufis qui est comme le vin capiteux dont se sont tour à tour enivrées les générations de poètes hindoustanis, M. Garcin de Tassy était parfaitement préparé à la tâche que le maître lui assignait. Toute sa vie fut consacrée à défricher un sol, ingrat en apparence, fécond en réalité. Personne n'a plus contribué que M. Garcin de Tassy à nous faire connaître cette poésie philosophique de l'Orient qui certes a sa beauté. Ce curieux volume de Wali est un trésor; celui qui saurait amener le public lettré à le lire obtiendrait un succès de nouveauté. Simple et modeste, M. de Tassy se contentait de faire des découvertes; il ne les déflorait pas.

L'ampleur de ses informations était extraordinaire. Toutes les manifestations importantes de la vie indo-musulmane ont été par lui étudiées, approfondies. Les vastes archives de cette littérature, plus remarquable par son abondance que par son originalité, sont, grâce à lui, mises en ordre; il fit ce que les indigènes n'avaient pas fait, un vaste *tezkéré* d'histoire littéraire, toujours ouvert, où tout individu qui avait tenu le kalâm hindoustani eut sa place, sa date, sa bibliographie exacte, sa biographie succincte. Pas un écrit nouveau n'échappait à notre confrère; pas un journal hindou qu'il ne lût; pas

une académie, une société littéraire dont il n'analysât les comptes rendus. Ses rapports annuels étaient des modèles de ce que nous devrions tous faire pour les différentes parties de l'Orient qui nous concernent; c'étaient des bulletins exacts des efforts de la population indigène, soit pour étudier l'ancienne littérature, soit pour la continuer. Aussi M. Garcin de Tassy jouissait-il dans l'Inde d'une grande popularité; les journaux hindous donnaient son portrait, s'appuyaient de son autorité. En Angleterre, il était aussi hautement estimé. Il faisait ce que les savants anglais auraient dû faire et ce qu'ils ne faisaient pas. Ses relations personnelles avec l'Inde et avec l'administration anglo-indienne étaient des plus étendues, et souvent il fut à même de rendre au gouvernement anglais des services signalés.

Par beaucoup d'autres côtés, d'ailleurs, l'éminent confrère que nous avons perdu se rapprochait de nos voisins d'outre-Manche, par ses idées très arrêtées en religion et en même temps très tolérantes (il était gallican chez nous, comme on est anglican en Angleterre), par une sorte de bon sens que ne troublait pas l'excès de la philosophie, par une rare honnêteté d'esprit, n'excluant pas le goût des récompenses méritées. Tous nous l'aimions; car, si nous pouvions sourire par moments de ses naïves préoccupations, de son inoffensif désir d'être apprécié comme il le méritait, nous voyions en lui le survivant d'un autre âge, qui ne mettait pas en question le sérieux de la

vie et ne voyait rien au-dessus de ses travaux. Une sorte de sincérité, d'abandon, d'absence de toute composition littéraire donnait un véritable charme à ce qu'il écrivait. Il ne s'interdisait aucune digression, aucune remarque personnelle, et chez lui le *moi* n'était point haïssable; car, loin d'être armé contre tous, il était bienveillant pour tous. Nous aimions à voir en lui un passé qui n'est plus, les derniers restes de mille préjugés qui étaient à leur manière des qualités, l'alliance de fortes attaches traditionnelles à une grande liberté de jugement personnel. Où trouverons-nous maintenant quelqu'un qui nous parle de Port-Royal comme étant de la maison, des vieilles liturgies comme y tenant par le fond de ses habitudes, du gallicanisme comme un adhérent sincère? M. Garcin de Tassy, par tous ces côtés, rappelait beaucoup M. Quatremère; mais il différait de lui en ce qu'il était sympathique aux personnes qui lui ressemblaient le moins. Son aimable sourire, ses longues et intéressantes notices sur un monde lointain dont il était le parfait interprète, nous laisseront de longs et profonds regrets.

Né à l'étranger, mais bien vite devenu l'un des nôtres, M. de Slane avait en France d'aussi solides amitiés que si son enfance et sa jeunesse se fussent passées parmi nous. Il suivit les cours de M. de Sacy; mais il arrivait à son école déjà formé, et, comme M. Mohl, à qui l'unissait une tendre amitié, il resta pour lui plutôt un auditeur qu'un

élève. Attaché au gouvernement de l'Algérie, il y rendit les plus grands services, et son nom devra prendre place dans la liste glorieuse d'hommes d'intelligence et de cœur qui ont fondé en moins d'un demi-siècle, au travers de difficultés sans nombre, cette colonie destinée à un si grand avenir. Sa science profonde de l'arabe trouva une belle application dans les soucis d'une administration naissante, où presque tout était encore à créer. L'établissement de la langue officielle fut en grande partie son ouvrage. Tout le monde est d'accord sur ce point que les proclamations et la correspondance arabe du gouvernement avec les indigènes, dont il donna le style et le ton, sont des chefs-d'œuvre qu'on n'a plus eu qu'à imiter après lui.

L'intérêt qu'il portait à l'histoire africaine, surtout à l'histoire de la race berbère, l'engagea dans ces vastes publications où il faut chercher la solution d'un des problèmes les plus importants de l'histoire, je veux dire les origines d'une race qui, sans avoir jamais eu de haute civilisation à elle propre, a servi pendant des siècles de *substratum* excellent aux grandes civilisations méditerranéennes, et a maintenu le nord de l'Afrique à un niveau si supérieur à la pure barbarie. Le nom de M. de Slane doit être mis à côté de ceux de MM. Brosselard, Hanoteau, Faidherbe, Duveyrier, Letourneux et de tant d'autres personnes zélées qui ont créé, avec une diligence au-dessus de tout éloge, une branche scientifique d'intérêt majeur, la science du monde berber.

Un homme, au XIVe siècle, eut au plus haut degré le sentiment et l'amour de sa race, c'est Ibn-Khaldoun. Sa vie se passa à recueillir des matériaux pour écrire une histoire des Berbers. Il ne laissa qu'une œuvre indigeste; mais il y mit par moments l'empreinte du génie. C'est là naturellement que M. de Slane alla puiser ses renseignements. Ses six volumes de l'*Histoire des Berbers* sont le trésor de l'histoire africaine. On sait quelles difficultés présente le style d'Ibn-Khaldoun et combien il faut d'habitude pour suivre la pensée de cet écrivain prodigieusement inégal, tantôt négligé, incorrect, tantôt profond, lumineux. M. de Slane pénétra plus loin que personne dans les secrets de cette langue, où la pensée et la forme sont si rarement d'accord, où l'on voit un penseur de premier ordre se débattre avec un idiome qui, à toutes sortes de qualités brillantes, ne joint pas la richesse de syntaxe qu'exige une langue philosophique. M. Quatremère laissait inachevée la grande publication qu'il avait entreprise des *Prolégomènes* d'histoire universelle de ce célèbre écrivain. M. de Slane se trouva là pour continuer ou plutôt pour exécuter les parties les plus difficiles de ce grand travail, l'un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition de notre temps.

Ce ne fut pas la seule publication de l'Académie des inscriptions et belles-lettres où M. de Slane apporta une précieuse collaboration. Frappée dès son origine comme d'un mauvais sort, la Collection des historiens orientaux des croisades semblait se dé-

battre, depuis quelques années, dans les fondrières sans issue de l'hésitation, de la lenteur, des plans contradictoires. Ce n'était point uniquement la faute des savants qui dirigeaient le recueil. C'était la conséquence des progrès rapides des études orientales. Un plan excellent du temps de dom Berthereau ou au commencement de notre siècle, quand M. de Sacy insistait encore avec tant de justesse sur l'utilité des publications par extraits, devait être modifié en présence des vastes publications dont l'historiographie arabe a été l'objet. M. de Slane fit ce qu'il put pour corriger un volume condamné, par la façon dont il avait été exécuté, à rester toujours défectueux. Il donna du moins une direction meilleure à toute la collection, et assura son avenir. Les infirmités de la vieillesse furent pour M. de Slane longues et cruelles. Il les supporta courageusement, et, jusqu'à ses dernières heures, il ne cessa de travailler au Catalogue général des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, dont la rédaction définitive lui avait été confiée. Plongé tout entier dans ses travaux, il tenait le reste pour distraction frivole; il demandait à l'étude seule la paix et la consolation de sa vie.

Dans cette énumération de nos pertes, il serait injuste d'oublier M. de Khanikof. Bien qu'il ne fût pas notre compatriote, ce savant orientaliste était devenu, par un long séjour en France, comme l'un de nous. Il était membre de votre Conseil et prenait une part active à vos travaux. Personne ne connais-

sait mieux que lui la Perse et l'Asie centrale. Il avait exploré en 1841 et 1842 les principautés de Boukhara et de Samarkand et pénétré dans des localités que ses devanciers n'avaient pu visiter. Ses mémoires sur Hérat, sur les inscriptions du Caucase, sur le poète Khaqâni, sur l'ethnographie de la Perse, conservent toute leur valeur. Il joignait à la connaissance des langues une science étendue des mathématiques transcendantes et une grande finesse de jugement. Son commerce était extrêmement agréable. Il n'y avait sujet sur lequel il ne sût répandre en conversation les observations les plus justes. Il s'intéressait vivement à la prospérité matérielle et au développement de notre Société. C'est ainsi qu'il appuya de l'autorité de son nom et de sa position officielle les démarches faites pour faciliter l'entrée et la distribution du *Journal asiatique* en Russie. Quand sa santé, devenue chancelante, ne lui permit plus de prendre part à nos travaux et à nos séances, il continua de mettre les richesses de son inépuisable mémoire et les conseils de son érudition si sagace à la disposition de ceux qui venaient le consulter. Son caractère était plein de sympathie et, sous l'apparence réservée de l'homme du Nord, capable de chaleureux entraînements. Il fit de la France son pays d'adoption, redoubla d'affection pour elle après ses revers, et, lorsque la mort le ravit à nos travaux, il demanda à reposer éternellement dans cette seconde patrie où l'amour de la science et les qualités de son cœur lui avaient acquis depuis longtemps droit de cité.

Divers événements heureux pour nos études ont marqué l'année qui vient de s'écouler et laisseront, on peut l'espérer, des traces durables. Ce qui fait que, malgré des miracles de diligence, d'assiduité, de désintéressement, vos travaux n'obtiennent ni les encouragements auxquels ils auraient droit, ni toute l'attention qu'ils méritent, c'est qu'ils n'ont presque aucune application pratique. L'amour de la vérité elle-même est chose rare, et il est bon pour une étude d'avoir pour soutien, à côté du naturel désir de savoir, quelque emploi professionnel. Le drogmanat et les services du Ministère des affaires étrangères ne sont qu'un débouché bien insuffisant pour des études dont l'intérêt réside presque tout entier dans la recherche du passé. Dans le système actuel des études classiques, les bases de la culture intellectuelle sont exclusivement demandées au grec et au latin, et nous ne voulons pas dire qu'en cela on ait tort. La théologie israélite et la théologie chrétienne, ayant un besoin absolu des études sémitiques, constituent une application véritable d'une branche de nos travaux; mais la théologie vend souvent ce qu'on croit qu'elle donne; les avantages qu'elle a procurés à ces études sont souvent devenus des charges. L'enseignement des facultés de théologie catholiques, d'ailleurs, reposant avant tout sur la tradition ecclésiastique et l'autorité, n'a jamais trouvé dans l'étude de l'hébreu l'intérêt suprême qu'y ont vu les grandes écoles juives et protestantes. Nos études restent donc, dans leur ensemble et à

quelques exceptions près, des études sans application, purement spéculatives, n'ayant tout leur intérêt que pour l'esprit philosophique et pour l'homme ami de la vérité. C'est ce qui fait leur noblesse; mais c'est ce qui fait aussi leur isolement. Car le nombre de ceux qui peuvent consacrer sans réserve leur vie à la recherche d'une vérité tout à fait improductive est extrêmement peu considérable. Trois établissements d'instruction publique dans la France entière, l'École des langues orientales vivantes, le Collège de France et l'École des hautes études offrent seuls un débouché et des moyens d'enseignement à des études dont l'étendue ne fait que s'accroître chaque jour.

C'est certainement beaucoup trop peu, surtout si l'on songe que Paris seul a une part dans ces ressources si parcimonieusement distribuées. La France a trois cours de sanscrit, tous trois répartis, à quelques mètres les uns des autres, des deux côtés de la rue Saint-Jacques. On en pourrait dire presque autant pour l'arabe, pour l'hébreu. Il faut donc applaudir hautement à l'initiative qu'a prise M. Bardoux de créer, auprès de quelques facultés de province, des conférences orientales. Lyon et Montpellier ont désormais pour les études asiatiques des ressources limitées sans doute, mais considérables si l'on songe au mérite des personnes chargées de ces conférences. On méconnait trop souvent ce qu'il y a en province d'ardeur et de dispositions pour les études savantes. Le goût est réel; mais jusqu'ici les moyens ont

manqué. Les langues orientales ne peuvent uniquement s'étudier dans les livres; il leur faut un enseignement. Les livres, d'ailleurs, combien ils sont rares, peu abordables! La ville de Lyon, par exemple, s'est toujours distinguée par une véritable activité d'esprit. La curiosité y est fort éveillée dans le sens de nos études; il y a là des esprits larges et actifs, qui ont bien compris tout ce que l'Asie peut apprendre à celui qui aime l'esprit humain. Les réunions, les congrès tenus dans cette ville attestent combien la moisson serait belle, si le grain n'était pas semé si pauvrement. Comment s'étonner qu'une ardeur si généreuse, qu'une curiosité si ouverte manque souvent de méthode et pèche par la base même? Pouvait-il en être autrement? Supposez le Lyonnais le mieux doué voulant s'appliquer aux études védiques. Supposons-le sachant l'allemand, sachant l'anglais, capable de consulter tous les ouvrages écrits sur la matière; quelque chose lui manquera toujours, c'est l'enseignement, ce sont les conseils d'un homme plus avancé dans la carrière et capable de lui épargner les fausses routes, les erreurs inévitables au début de ces études. Ce sera presque un miracle si quelque direction erronée, quelque livre malencontreux ne vient l'égarer tout d'abord et le dégoûter, après lui avoir fait perdre un temps précieux.

Souhaitons que ces commencements, faibles encore, se développent et portent des fruits. Souhaitons surtout que les droits de la science ne soient

pas amoindris. La pédagogie a son côté utilitaire (pardonnez-moi ce mot) comme toute science d'application. Facilement les corps les plus éclairés et les plus libéraux en viennent à cette fausse idée que tout doit servir à quelque chose, qu'un établissement doit être productif, mener à une place, répondre à un service public. Rien de mieux, pourvu qu'il soit bien entendu que le premier des services que l'on rend au public, c'est de travailler au progrès de l'esprit humain par la recherche scientifique. L'École des hautes études, en particulier, aurait tort de s'envisager comme autre chose que comme une annexe du Collège de France dans la voie de la science pure. Dégagée par l'École normale supérieure du recrutement de l'enseignement classique, elle devrait s'ouvrir de préférence aux enseignements nouveaux, destinés à un petit nombre. Qu'une étude n'ait aucune application universitaire, cela devrait la lui recommander et non pas être à ses yeux une objection. Les études grecques et latines ont une excellence que personne ne songe à nier; mais qu'on songe qu'elles ont pour débouché toutes les facultés des lettres, tous les collèges de France. Qu'on songe surtout au degré de perfection où elles sont parvenues, cultivées qu'elles sont depuis quatre siècles par les esprits les plus pénétrants. Oui, un cours bien fait d'himyarite ou d'éthiopien ferait plus avancer la science que la conférence de l'helléniste le plus accompli, bien qu'assurément ni l'Yémen ni l'Éthiopie n'aient rien produit de comparable aux œuvres du

génie grec. Découvrir du nouveau, tel est notre but. Plus une direction superficielle de l'instruction publique voudrait s'éloigner de cet esprit, plus nous devons retenir des maximes qui, pour n'être aperçues que d'un petit nombre, n'en sont pas moins la base d'une société éclairée.

Vos travaux n'ont souffert aucun déchet de circonstances qui, au premier coup d'œil, sembleraient devoir leur être défavorables. Votre journal est plus nourri, plus varié qu'il ne l'a jamais été, et si, il y a quelques années, la difficulté de ceux qui le rédigeaient était de trouver pour le remplir des matériaux suffisamment variés, on peut dire qu'à présent la difficulté est directement opposée. La seule difficulté est celle du choix, et elle est grande. Votre *Collection d'auteurs orientaux*, interrompue depuis plusieurs années, peut maintenant être reprise. M. Senart va renouer le fil de cette grande œuvre par la publication du *Mahávastu*, l'un des livres bouddhiques de la collection du nord qui peuvent le plus servir à l'histoire de la théologie et du canon bouddhiques. Les règles strictement suivies jusqu'ici devront être un peu modifiées. M. Mohl, qui avait tracé le plan général de la collection, s'exagéra peut-être un peu le nombre des ouvrages qu'il était possible de publier de cette manière. Les classiques orientaux encore inédits sont rares. Avec la concurrence que font aux éditeurs européens les typographies orientales, surtout celle de Boulaq, on peut

dire qu'il n'y en a presque plus. L'espoir qu'avait M. Mohl de voir nos volumes occuper une place considérable sur le marché oriental ne devait guère se réaliser, le goût des Orientaux en fait de livres différant trop du nôtre. Enfin le plan qu'avait conçu M. Mohl ne pouvait guère s'appliquer qu'aux littératures musulmanes. Or vous êtes une société asiatique; toutes les études relatives à l'Asie ont droit d'avoir dans vos publications une part proportionnée à leur importance. Un soutra bouddhique ne peut être traité comme un ouvrage arabe ou persan; dans une telle publication, une part doit être faite à l'analyse et à la dissertation. Vous serez, je crois, satisfaits des légers changements qu'inaugurera la publication de M. Senart. La collection saura se plier aux nécessités nouvelles, sans perdre les qualités essentielles qui l'ont placée si haut dans l'estime des savants.

Les grandes espérances que nous avaient fait concevoir les études védiques de M. Bergaigne se réalisent d'année en année. La Faculté des lettres de Paris et un petit nombre de personnes connaissaient seules jusqu'ici un fascicule de son travail sur la religion védique. La publication régulière de ce bel ouvrage est enfin commencée[1]. Prenant pour base les minutieux *index* dressés par M. Roth et par M. Grassmann,

[1] *La religion védique, d'après les hymnes du Rig-Véda*, t. I (36e fascic. de la Bibl. de l'École des hautes études), xxvi-329 pages, in-8°. Paris, Vieweg.

M. Bergaigne a voulu nous donner une sorte d'*index rerum*, d'*index* des idées du Rig-Véda. La forme du livre est à peu près celle d'une mosaïque, faite de menus fragments des hymnes, rapprochés et ajustés de manière à composer un tableau d'ensemble. Les citations et les renvois sont multipliés, quelquefois peut-être au détriment de la netteté et de la marche rapide de l'exposition, mais le plus souvent au profit de l'intelligence des textes eux-mêmes, dont le sens est toujours précisé par la comparaison. M. Bergaigne, en général, évite la polémique contre les critiques de talent, presque de génie, qui se sont occupés jusqu'ici de la religion védique. Il entre, au contraire, dans les discussions les plus détaillées avec les auteurs de traductions ou de monographies, notamment avec MM. Roth et Grassmann. « L'esprit de ce livre, dit lui-même M. Bergaigne, est la systématisation, la poursuite de toutes les analogies, la recherche de toutes les formes probables ou seulement possibles de chaque idée. Tranchons le mot, et prévenons une critique générale qu'on pourra lui adresser : dans cette recherche, dans cette poursuite des analogies, je paraîtrai souvent craindre moins de dépasser le but que de ne pas l'atteindre. C'est que je ne prétends ni donner le tableau définitif d'une religion dont le principal monument offre encore tant de difficultés d'interprétation, ni faire œuvre de critique impeccable en ne citant que les passages parfaitement clairs, puisque mon principal objet est au contraire de présenter des solutions ou tout au moins

des suggestions pour l'explication des passages obscurs. »

Conséquent avec ses méthodes, M. Bergaigne, dans le rapprochement des textes, a le plus souvent négligé les distinctions chronologiques. Il n'entend ni retracer le développement historique de la religion védique d'après des hymnes dont la chronologie devra être déterminée uniquement par des raisons intrinsèques, et ne pourrait l'être que prématurément dans l'état actuel de l'exégèse philologique, ni se priver des lumières que peut apporter à cette exégèse la comparaison de passages empruntés à des hymnes d'époques peut-être fort différentes. L'ensemble de ces comparaisons aura précisément pour résultat de prouver qu'il n'y a pas eu entre les plus anciens et les plus modernes des hymnes du Rig-Véda, quels que soient ceux qui doivent être effectivement rangés dans l'une ou dans l'autre de ces catégories, une transformation telle de la religion que les hymnes relativement modernes ne doivent plus servir de commentaire aux anciens. Tout au plus peut-on quelquefois dire que ceux-ci contiennent seulement le germe des idées dont ceux-là nous montrent le complet développement.

C'est en cet état de développement complet, et comme un système achevé de toutes pièces, que la religion védique est présentée dans le livre de M. Bergaigne. A-t-elle eu en effet cette forme complète et achevée à un moment donné de son existence, et dans la conscience d'un de ses ministres? M. Ber-

gaigne l'ignore, et c'est à un tout autre point de vue qu'il se place pour justifier la systématisation qui est l'esprit de son travail. On ne conteste pas au critique d'une œuvre littéraire ou d'une œuvre d'art le droit de rechercher les lois que la pensée de l'écrivain ou de l'artiste a suivies, d'une manière plus ou moins consciente, dans la conception et dans l'exécution de son ouvrage. On ne peut davantage contester au mythologue le droit de rechercher les lois qu'a suivies d'une manière plus ou moins consciente la pensée des créateurs et des premiers interprètes d'une mythologie. L'ordre adopté par M. Bergaigne pour le classement des idées védiques est tiré des idées mêmes. M. Bergaigne est le premier à reconnaître que jamais cet ordre n'a existé dans l'esprit des auteurs des hymnes. Plus tard viendra le temps de rechercher l'ordre historique du développement de la religion védique. Il faut s'entendre sur le caractère essentiel des idées avant de procéder au classement chronologique des hymnes où elles sont exprimées.

M. Paul Regnaud, en même temps qu'il inaugure dignement la conférence de sanscrit de Lyon[1], continue, comme M. Bergaigne, ses investigations méthodiques sur les antiques monuments littéraires sauvés par les brahmanes[2]. C'est la philosophie qui

[1] *La langue et la littérature sanscrites*, Paris, Leroux, 36 pages, in-8°.

[2] *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, IIe partie, formant le 34e fascicule de la Bibliothèque des hautes études. Voir aussi *Revue philosophique*, février et mai 1878.

est l'objet de ses études, et jamais assurément cet âpre sujet n'avait été traité avec autant de suite. Ce sont ses notes mêmes, c'est le vaste dépouillement auquel il s'est livré que nous donne M. Regnaud. Plus tard, sans doute, il résumera ses observations et nous présentera un ensemble. On n'a jamais poussé plus loin le respect de son sujet que ne le fait ce profond et patient esprit, avide de précision, difficile pour lui-même, indifférent à l'effet qu'il produit, attentif uniquement à la vérité. Et quel bonheur qu'un tel esprit se soit appliqué à une des pages les plus importantes de l'histoire de l'esprit humain! A mesure que l'on embrasse mieux l'ensemble des œuvres intellectuelles de l'humanité, le nombre des grandes originalités diminue, le chapitre des choses réellement admirables se rétrécit, celui des médiocrités s'élargit. La philosophie hindoue me paraît du nombre des grandes choses qui grandissent chaque jour. La tentative d'embrasser en formules générales le système de l'univers a été le fait de très peu de races. A côté du merveilleux développement des écoles grecques, les écoles de philosophie hindoue, nonobstant les malentendus qui nous empêchent encore de bien saisir leur pensée, ont quelque chose de congénère à nous qui nous frappe et nous séduit. Parmi toutes les analogies que M. Bopp et son école ont signalées entre le grec et le sanscrit, je n'en vois aucune qui égale en clarté la parenté qu'il y a entre le *Phédon* ou tout autre dialogue de Platon et tel soutra de l'Inde. La métaphysique, l'idée que le principe pen-

sant est immortel, est peut-être de tous les traits de parenté indo-européenne le plus évident.

M. Barth possède une profonde connaissance de l'histoire de la littérature sanscrite, qui le porte moins aux grands travaux d'ensemble qu'à des recensions de détail, où l'auteur trouve moyen de corriger, de compléter les monographies les plus doctes[1]. Son petit mémoire sur la langue du Bhagavata-Pourana et sur l'usage vulgaire du sanscrit[2] est un chef-d'œuvre de délicate analyse philologique et d'induction historique. M. Rodet continue, dans votre *Journal*, ses études sur les mathématiques des Hindous[3], qu'il sait rapprocher de celles des Arabes et de celles des Grecs. M. Senart vous a également donné d'excellentes observations d'épigraphie sanscrite[4].

M. Feer[5] a appelé l'attention sur un fait singulier, sur ces *Jatakas* dont l'objet est de nous montrer les démérites du Bouddha dans ses existences antérieures, démérites que naturellement il a effacés dans ses existences postérieures par la pratique héroïque de toutes les vertus. Comme il est naturel, c'est sur les existences vertueuses que la légende bouddhique

[1] *Revue critique*, 13 juillet, 31 août, 14 septembre 1878.

[2] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 8 et suiv. L'élégant volume intitulé *les Héroïnes de Kalidasa et les héroïnes de Shakespeare* (141 pages, in-18, Leroux) renferme beaucoup de ces fins aperçus littéraires qu'on est habitué de trouver dans la plume de Mme Mary Summer.

[3] *Journ. asiat.*, mai-juin 1879.

[4] *Ibidem.*

[5] *Journ. asiat.*, avril-juin 1878. Voir aussi août-septembre 1878, mai-juin 1879.

insiste le plus; il est remarquable cependant que l'apothéose finale n'ait pas complètement supprimé le souvenir des fautes que le Bouddha a expiées. M. Feer se demande avec raison si les Jatakas consacrés aux existences défectueuses du Bouddha n'ont pas été à l'origine plus nombreux qu'ils ne le sont aujourd'hui, si l'on ne pourrait pas tirer de là des données pour l'histoire de la rédaction des textes bouddhiques. M. Feer revient sans cesse à ce problème, et il a raison. Le jour n'est pas loin peut-être où l'histoire de l'Évangile bouddhique sera connue avec assez de précision pour autoriser des inductions sur d'autres origines plus importantes et plus obscures.

M. Foucaux nous initie aux secrets les plus intimes de la psychologie bouddhique, à propos de cette précieuse Vie de Bouddha par M. Bigandet[1]. M. Barthélemy Saint-Hilaire[2] a repris l'étude des soutras pâlis rapportés par notre regretté confrère Grimblot, et que madame Grimblot a publiés après sa mort avec tant de persévérance et de savoir.

Un élégant volume de la *Bibliothèque orientale elzévirienne* de M. Leroux nous présente la traduction de deux ouvrages bouddhiques importants[3]. L'un est le *Dhammapada*, sorte de résumé de l'enseigne-

[1] *Introduction à la légende de Gaudama*, 8 pages.

[2] *Journal des Savants*, novembre et décembre 1878, janvier 1879.

[3] Le *Dhammapada*, avec introduction et notes, par Fernand Hû, suivi du sutra en 42 articles, traduit du tibétain, avec introduction et notes, par Léon Feer. Paris, Leroux, LXV-100-LIX-82 pages, in-32.

ment de Çakya-Mouni, ou de manuel à l'usage des bouddhistes du sud, déjà traduit par MM. Fausböll, Weber, Max Müller. M. Fernand Hû s'est imposé la tâche de le mettre dans notre langue et s'en est acquitté avec beaucoup de conscience. Il a comparé avec soin les traductions de ses devanciers et a cherché à résoudre les difficultés avec les travaux de M. Childers et de M. Minayef. L'introduction, relative à l'histoire du bouddhisme, est d'une fort bonne critique. M. Feer pense que le Dhammapada est un recueil d'extraits pris dans la masse des écritures bouddhiques. Il le rapproche à cet égard du Sutra en quarante-deux articles, dont il vient de nous donner une traduction nouvelle, après de Guignes, Huc et Gabet, Schiefner, Beal. La destinée de ce petit livre a été singulière. C'est par lui que le bouddhisme fut d'abord connu en Chine, au Ier siècle de notre ère. C'est par lui aussi que le bouddhisme fut d'abord connu en Europe d'une façon documentaire. Son caractère court et clair, on peut presque dire populaire, le désignait pour ce double rôle. M. Feer expose avec une méthode excellente l'histoire du livre et tout ce qui peut servir à le bien apprécier.

Le *Bagh o bahar* est un cadeau posthume de M. Garcin de Tassy [1]; il avait achevé de le revoir entièrement quand il mourut. L'original hindoustani, tra-

[1] *Bagh o bahar, le jardin et le printemps*, poème hindoustani, traduit par Garcin de Tassy. Leroux, 238 pages, grand in-8° (t. VIII des publications de l'École des langues orientales vivantes). M. Garcin de Tassy avait l'intention de publier plus tard le texte hindoustani.

duit par notre regretté président, est tout moderne; les ornements de détail étouffent un peu les lignes de l'ensemble: l'ouvrage a pourtant une partie du charme des *Mille et une nuits*, dont il est un reflet. L'esprit en est peu musulman; le tour d'imagination n'a presque rien d'hindou. L'auteur est loin de dédaigner les côtés plaisants et mesquins des choses; sa croyance à la fatalité et, comme il dit, au jeu de cartes du monde invisible, fait qu'il s'amuse aux aventures qu'il raconte, et pareillement il y amuse son lecteur. Son économie politique est celle qu'on n'a jamais pu déraciner de l'Orient : « Le monde était florissant dans son siècle; . . . les voleurs n'avaient pas besoin de voler; car la munificence du roi atteignait tout le monde. »

Les études iraniennes sont le théâtre de luttes assez vives. Selon M. de Harlez [1], il y aurait quelque danger à procéder dans ces études par la comparaison immédiate du sanscrit; la philologie comparée, si lumineuse quand elle se renferme en elle-même, serait pleine d'inconvénients quand on veut en faire un instrument d'exégèse avestique. J'ignore si les exemples qui servent de base à l'argumentation de M. de Harlez sont fondés en réalité; il faut attendre

[1] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, janv.-févr. 1879, mars-avril 1879, mai-juin 1879. — *Manuel de la langue de l'Avesta*: Maisonneuve, 245 pages, in-8°. — Du même, *Grammaire pratique de la langue sanscrite*: Paris, Leroux. — *Index de la traduction de l'Avesta*, de M. de Harlez, par M. Charles Michel. Liège, 1878, 28 pages. — Article de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journ. des Savants*, juin et juillet 1878.

à cet égard les réponses des savants iranistes qu'il attaque, toujours avec une parfaite courtoisie. Mais il est certain que le principe sur lequel insiste M. de Harlez s'applique dans beaucoup de branches de la philologie. L'arabe est la clef de la philologie comparée sémitique, ce qui n'empêche pas qu'on peut étrangement s'égarer en essayant d'éclaircir l'hébreu par l'arabe, comme on le faisait il y a cent ans. Chaque monde linguistique et mythologique doit, autant que possible, s'expliquer par lui-même; mais certes, il y aurait une immense exagération à nier que de puissantes confirmations ne puissent être demandées à la théorie comparative qui nous fait remonter aux origines des grandes familles humaines. Les savants qui cultivent la philologie iranienne avec tant de sagacité se mettront, on peut l'espérer, d'accord sur ce point de méthode. M. Hovelacque[1] donne sans cesse de nouvelles preuves de son activité scientifique. M. James Darmesteter nous promet de nouveaux travaux, qui compléteront les belles études par lesquelles il a débuté. Son intéressant mémoire sur la légende d'Alexandre chez les Parses nous en est un garant assuré[2].

Si M. Mariette n'a rien publié depuis l'an dernier qu'un catalogue de l'Exposition égyptienne[3], ce n'est

[1] *Grammaire de la langue zend*, 2e édit. Paris, Maisonneuve, VI-308 pages. — *Ahura-Mazda*, *Extraits*, du même.

[2] Extrait des *Mélanges publiés par l'École des hautes études*. Paris, Imprimerie nationale, p. 83-99.

[3] *La galerie de l'Égypte ancienne à l'exposition rétrospective du Tro-*

pas qu'il soit resté inactif. Le second et le troisième volume de son grand ouvrage sur les fouilles d'Abydos l'ont absorbé tout entier. L'impression en est commencée; elle sera probablement achevée vers la fin de 1879.

L'école française d'égyptologie n'a pas autant produit cette année qu'elle l'avait fait les années précédentes. M. Chabas a dû suspendre ses travaux; M. de Horrack et M. Guieysse n'ont rien donné; M. Lefébure, chargé à la Faculté de Lyon d'un cours d'archéologie et de langue égyptiennes, a employé son année à la préparation de ses leçons. Par contre, un égyptologue qui semblait avoir abandonné entièrement la science, M. Auguste Baillet, d'Orléans, vient de reparaître avec la notice d'une importante collection formée, à Orléans, par M. l'abbé Desnoyers[1]. C'est une brochure assez courte, mais qui renferme nombre de faits intéressants pour l'histoire et l'archéologie. Il faut souhaiter que M. Baillet ne s'en tienne pas là; il a des qualités de pénétration et d'exactitude qui lui assureront, s'il le veut bien, une place éminente parmi les égyptologues contemporains.

cadéro. Description sommaire par A. Mariette-Bey. Paris, 1878, in-8°, 126 pages.

[1] *Notice sur la collection égyptienne de M. l'abbé Desnoyers*, par A. Baillet (Extrait des *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences, belles-lettres et arts d'Orléans*). Orléans, 1878, in-8°, 66 pages, 5 planches. Une portion de ce travail avait paru dans la *Zeitschrift der ægypt. Sprache*, 1878, p. 106-108, et une planche, sous le titre *Osiris-Bacchus*.

M. Pierret a résumé, dans un mémoire lu récemment à l'Académie, ses idées sur la religion égyptienne. Il paraît croire lui aussi à un monothéisme primitif et à une conception abstraite de la divinité chez les Égyptiens. Il a, en outre[1], continué la publication de son choix d'inscriptions du musée du Louvre[2]. Les textes sont généralement bien choisis et reproduits avec fidélité: peut-être M. Pierret n'attache-t-il pas assez d'importance aux particularités archéologiques des monuments qu'il nous donne. La science égyptienne, malgré les progrès qu'elle accomplit tous les jours, est encore si peu avancée que, en ne publiant pas intégralement les stèles de nos musées, on s'expose à négliger comme insignifiants des détails de grande valeur. Quelques dissertations sur des points spéciaux sont insérées dans le corps du volume : la plus longue, sur l'idée du vrai et du juste, est conçue dans le même sens qu'un article de M. Grébaut[3]. M. Grébaut, étudiant l'expression des notions de la justice à l'époque classique des Ramessides, est arrivé à un résultat des plus imprévus et pourtant des plus justes : il a montré comment ces notions

[1] *Essai sur la mythologie égyptienne*, par Paul Pierret, Paris, Vieweg, 48 pages, petit in-8°.

[2] *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, traduites et commentées par P. Pierret. 2° partie avec table et glossaire. Paris, 1878, in-4°, IX-162 pages. — Cf. *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, p. 225-230; — *Gazette archéol.*, n°s 2 et 3 de 1878; — *Revue géogr. internat.*, avril 1878, n° 30.

[3] *Recueil de travaux relatifs à l'Égypte et à l'Assyrie*, 2° et 3° fascicules.

et la déesse Mâït, qui les représentait, s'étaient subdivisées en deux personnes, comment ce dédoublement se rattachait au culte solaire et aux idées égyptiennes sur le ciel et la terre. Je ne vois guère qu'un reproche à faire à M. Grébaut : c'est d'écrire trop peu. Encore M. Grébaut a-t-il cette excuse qu'il consacre à l'enseignement de l'égyptien le temps dont il dispose, et fait profiter de son travail les élèves de l'École des hautes études.

M. Maspero [1] a commencé dans la *Revue orientale et américaine* la publication des inscriptions de la vallée de Hammâmat [2]. Ce sont pour la plupart des proscynèmes tracés sur les parois de la montagne par les ingénieurs, les soldats et les ouvriers que les Pharaons envoyaient chercher du granit aux carrières de la route de Qoceyr : les plus anciens remontent à la vᵉ dynastie, les derniers sont d'époque romaine. M. Maspero a également réuni, dans la *Revue historique* [3], les documents relatifs aux naviga-

[1] Je rappelle ce que j'ai déjà déclaré souvent, c'est que, pour diverses parties de ce rapport, j'ai recours aux lumières de ceux de nos confrères qui sont spéciaux en la matière. M. de Rougé, de son vivant, voulait bien me donner toute faite la partie relative à l'Égypte. Depuis sa mort, la personne qui contribue le plus à nous consoler de sa perte veut bien me communiquer des jugements que je me garde de modifier en rien; car, pour le fond, où je suis peu compétent, ils sont revêtus de la plus haute autorité, et, pour la forme, dont je peux être juge, ils portent le cachet de la critique la plus modérée et la plus impartiale.

[2] *Les inscriptions de la vallée de Hammâmat*, dans la *Revue orientale et américaine*, nouvelle série, t. I, p. 327-341.

[3] De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée, dans la *Revue historique*, 1879, t. IX, p. 1-33.

tions égyptiennes dans la mer Érythrée, et essayé de reconstituer les navires de course dont se servaient les amiraux de Pharaon vers le XVII[e] siècle avant notre ère. Dans la *Gazette archéologique*[1], il a étudié les peintures des tombeaux égyptiens, en rapport avec la mosaïque de Palestrine. Dans un nouveau fragment de son commentaire sur Hérodote[2], il s'est efforcé de retrouver les sources populaires auxquelles l'historien grec avait puisé, et d'expliquer l'origine de ses erreurs chronologiques. Dans notre journal même, il a fait connaître le texte inédit et il a donné la traduction d'un fragment de conte historique sur la manière dont le héros Thoutii prit la ville de Joppé[3]. Ce mémoire, joint au *Conte du prince prédestiné*, dont il a été question dans notre rapport de l'an dernier, et à un fragment de conte fantastique découvert dans un des papyrus de Berlin, a fourni la matière d'un premier volume d'études égyptiennes[4]. Le fragment de Berlin paraît avoir une importance réelle malgré sa brièveté: c'est une copie, faite sous la XII[e] dynastie, d'un manuscrit antérieur. Il reste

[1] *Gazette archéologique*, 1879, p. 77 et suiv.

[2] Dans l'annuaire de l'*Association pour l'encouragement des études grecques*, 1878, p. 124 et suiv.

[3] *L'histoire des âmes dans l'Égypte ancienne d'après les monuments du Musée du Louvre* (8 février 1879), publiée dans la *Revue scientifique*, 2[e] série, t. VI, p. 816-820, et dans le *Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique de France*, n° 594, p. 373-384.

[4] *Études égyptiennes, I. — Romans et poésies du papyrus Harris n° 500, conservé au British Museum, avec fac-simile, texte, traduction et commentaire*, par G. Maspero. Paris, Maisonneuve, 1879. In-8°, 80 pages et VIII planches.

donc prouvé que plus de trois mille ans avant notre ère, l'Égypte avait déjà une littérature romanesque analogue à celle qu'on trouve beaucoup plus tard en Asie. Enfin, dans une conférence faite à la Sorbonne[1], M. Maspero a publié le résultat de ses travaux sur l'âme et sur les monuments funéraires de l'ancienne Égypte. Une notice insérée dans le Journal archéologique de Berlin[2], au sujet d'un auxiliaire, renferme les éléments d'une théorie nouvelle sur la formation des pronoms isolés des personnes *anûk*, *entûk*, etc.

M. Revillout a donné une *Nouvelle Chrestomathie démotique*[3]. Le volume renferme des contrats tirés des collections de Leyde, de Berlin et de Turin, la plupart inédits.

M. Maspero, outre la traduction complète du *Conte de Satni*[4], a continué l'analyse groupe par groupe de quelques lignes empruntées au texte démotique de ce conte[5]. M. Maspero veut retrouver dans les

[1] Voir *Journal asiatique*, 1878.

[2] *Sur l'auxiliaire* , , dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 84-86. Voir aussi *Revue critique*, 7 décembre 1878.

[3] *Nouvelle Chrestomathie démotique, mission de 1878, contrats de Berlin, Vienne, Leyde*, etc. par M. Revillout. Paris, Leroux, 1878, 1 vol. in-4°, XII-160 pages autogr. Cet ouvrage paraît n'être que la première partie d'un ouvrage plus considérable.

[4] Dans le *Nouveau fragment du commentaire sur le livre II d'Hérodote*, 1878. Le texte est traduit complètement, sauf les huit premières lignes.

[5] *Une page du roman de Satni transcrite en hiéroglyphes* (Cours de l'École des hautes études, nov. 1876, juin 1877), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 72-84 et une planche.

signes de l'écriture démotique les originaux hiéroglyphiques dont ils dérivent : c'est une étude de paléographie, qui ne l'empêche pas de discuter en passant les questions de grammaire qui se rencontrent sur son chemin. La langue des textes démotiques n'est que la langue des textes hiéroglyphiques appauvrie par certains côtés, développée par certains autres; pour la comprendre et l'étudier autrement qu'à l'aveugle, il faut connaître à fond la langue des hiéroglyphes.

M. Édouard Naville continue de rassembler les matériaux nécessaires à sa grande édition du *Livre des Morts*. En attendant qu'elle soit prête à paraître, il nous livre tantôt un chapitre inédit de ce livre, tantôt les observations historiques ou grammaticales que lui suggère l'étude des différents textes. Cette année-ci, rapprochant les noms propres d'un papyrus acquis récemment par le Louvre des noms contenus dans deux des papyrus du musée de Boulaq, il a jeté un nouveau jour sur l'histoire des grands-prêtres d'Ammon Thébain[1]. Un monument du musée de Marseille lui a permis de constater, jusque sous la XIXe dynastie, l'existence d'un culte rendu à Téti, roi de la VIe dynastie[2]. Ajoutons, pour être complet, que M. Alfred Wiedemann, de Leipzig, vient de donner en français deux petits mémoires, dont le

[1] *Trois reines de la XXIe dynastie*, par Éd. Naville (mit einer lithog. Tafel), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 29-32.

[2] *Le roi Teta-Merenphtah*, par Éd. Naville (mit einer lithog. Tafel), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 69-72.

plus important sur une stèle du Musée de Florence[1]; qu'un Suédois, M. Piehl, vient de débuter par une note sur un des auxiliaires de l'égyptien[2], et qu'un jeune Italien, M. Schiaparelli, a lu au congrès de Florence une note sur le *Rituel de l'ensevelissement* qu'il a découvert, et dont il va publier le texte et la traduction[3] : ces deux jeunes savants avaient suivi pendant une année les cours de notre École des hautes études.

En fait de copte, M. Revillout a publié le rapport d'une mission en Italie[4] et la traduction d'un fragment thébain du Louvre[5].

M. Robiou[6] a présenté, selon sa manière de voir, les doctrines théologiques de l'ancienne Égypte. M. de Saulcy a cherché à identifier les villes du Louten supérieur[7]. On sait que, parmi tant de renseignements historiques que nous devons à la littérature égyptienne, figure une géographie préhistorique de

[1] *Une stèle du Musée égyptien de Florence et l'immortalité de l'âme chez les anciens Égyptiens*, par le Dr A. Wiedemann (extrait du compte rendu de la *Session de Saint-Étienne*, 1875, p. 145-168).

[2] *Sur un emploi particulier de* ⊂⊃, dans la *Zeitschrift*, p. 32-34.

[3] *Il libro dei Funerali. Relazione fatta alla 1a sezione del IV Congresso degli Orientalisti* da Ern. Schiaparelli. Torino, 1879, in-8°, 16 pages.

[4] *Rapport sur une mission en Italie*, par E. Revillout. Paris, Imprimerie nationale, 1878, in-8°, 52 pages. (Extrait des *Archives des missions scientifiques et littéraires*, IIIe série, t. IV.)

[5] *Une affaire de mœurs au VIIe siècle*, dans la *Zeitschrift*, 1879, p. 36-39. Il s'agit, dans ce mémoire, de moines coptes.

[6] Robiou, *Les doctrines religieuses de l'ancienne Égypte d'après les travaux les plus récents*. Extrait de la *Revue des questions historiques*, oct. 1878, 72 pages, grand in-8°.

[7] *Bulletin de la Soc. de géogr.*, mars-avril 1879.

la Syrie, antérieure à tout ce que nous connaissons par les documents sémitiques. M. de Saulcy essaye de percer ces profondes ténèbres. Une foule de ces noms antiques nous déroutent; mais dans les noms des *Tholedoth* de la Genèse, noms au fond géographiques, combien il en est qui nous déroutent aussi! En faut-il d'autres exemples que toutes les nomenclatures avoisinant *Loutan* (Genèse, ch. XXXVIII), qui offre avec le Louten égyptien une curieuse consonnance, et ne diffère peut-être pas de *Lot*, frère d'Abraham, père des Ammonites et des Moabites, oncle des Hébreux?

L'activité scientifique de M. François Lenormant est louable au plus haut degré. Dans tous les pays, dans toutes les langues, dans les recueils les plus divers, il reprend les difficiles problèmes que soulève la diversité des langues et des écritures de l'antique Assyrie [1]. Votre journal contient l'écho des luttes qu'excitent dans votre sein ces questions obscures, dont l'importance historique grandit chaque jour [2]. La Bible était jusqu'à ce jour l'étroite fenêtre par

[1] *Journal asiat.*, avril-juin 1878; oct.-déc. 1878; janv. 1879. — *Tre monumenti caldei ed assiri di Collezioni romane.* Roma, Salviucci, 19 pages, grand in-8°. — *Études cunéiformes*, 2ᵉ fascic. Extrait des *Transactions of the Society of biblical archæology.* Londres, 1878, 56 pages. — *Lettres assyriologiques*, seconde série, études accadiennes, t. III, 1ʳᵉ livraison. Paris, Maisonneuve, 200 pages, in-4°. — Traduction allemande, augmentée, de la *Magie: Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, Iena, Costenoble, XII-571 p., in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, mai-juin 1879.

laquelle nous entrevoyions le passé de l'Asie non aryenne. Voilà que, dans la Bible, nous discernons maintenant de mieux en mieux ces éléments babyloniens que nous ne faisions que soupçonner. La cosmogonie babylonienne, le rôle qu'y joue l'abîme océanique sont des facteurs essentiels de l'explication de la Genèse. Même certaines idées morales, telles que l'idée de pénitence, de psaumes pénitentiaux, certaines formes de la prière[1], paraissent avoir été communes aux Hébreux et à leurs maîtres des bords de l'Euphrate. Une chose doit consoler les assyriologues des efforts pénibles que coûte chez eux la vérité, c'est l'assurance que l'assyriologie, quand elle sera une science tout à fait assurée de ses méthodes, tiendra la clef de l'histoire même de l'esprit humain.

C'est ce qui fait que nous avons vu avec une joie extrême un esprit excellent et déjà formé aux bonnes disciplines philologiques, comme M. Guyard, venir à ces études. Les premiers résultats qu'il nous en a donnés[2] nous promettent à la fois un travailleur et un critique, deux choses qui ne doivent pas être séparées, celui-là seul ayant le droit de juger une opération scientifique qui a mis la main à l'œuvre. Il y a plaisir aussi à entendre un homme habitué à lutter contre des difficultés du même ordre, tel que M. Mas-

[1] *The Academy*, 6 et 20 juillet 1878.

[2] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878; oct.-déc. 1878; mai-juin 1879. — *Revue critique*, 25 janvier 1879.

pero, exprimer sur ces délicats problèmes un avis raisonné[1].

M. Oppert se réserve, comme il en a le droit, pour les questions particulièrement épineuses[2]. Son volume sur la langue des Mèdes[3] a l'avantage de présenter dans son ensemble tout ce que l'on sait sur ce problème singulier. M. Oppert admet, comme la plupart des savants, que la place du milieu dans les inscriptions trilingues achéménides représente la langue des Mèdes. Il rattache cet idiome aux langues altaïques; il le considère comme ayant fait partie d'un groupe éteint de cette famille, qu'il faudrait nommer groupe *suso-médique*. Tout en admettant, en effet, les analogies générales du médique avec les langues de la haute Asie, M. Oppert ne trouve pas un ensemble d'éléments assez considérable pour le faire rentrer dans un des rameaux encore existants. Parmi ces rameaux, c'est, à ce qu'il paraît, le turc qui offre le plus de ressemblance avec le médique, bien qu'il existe aussi de fréquentes analogies entre cette langue et le groupe ougrien ou finnois proprement dit. Le médique était ainsi apparenté au sumérien, langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme.

M. Menant a entrepris une œuvre en dehors de tous les systèmes et qui sera d'une utilité incontestable, c'est de recueillir les cylindres assyriens dis-

[1] *Revue critique*, 8 mars 1879.

[2] *Journ. asiat.*, janv.-févr. 1879.

[3] *Le peuple et la langue des Mèdes*, XI-296 pages, in-8°. Paris, Maisonneuve.

persés dans les diverses collections en France ou à l'étranger[1]. Rien ne lui a coûté pour être complet, et des missions qui lui ont été données par le ministère de l'instruction publique à Londres, à La Haye, lui ont permis de former un recueil bien supérieur à tous ceux qu'on avait pu étudier jusqu'ici. Ces cylindres étaient des cachets; leur empreinte figure en guise de sceaux sur des contrats d'intérêt privé. Les scènes qui y sont gravées ne sont pas très variées, et il sera permis de les classer selon les temps et selon les pays.

J'ai souvent eu à rappeler les travaux de M. Ledrain comme égyptologue. Voici qu'aujourd'hui j'ai à vous annoncer une histoire du peuple d'Israël du même auteur[2]. Qu'elle soit la bienvenue cette jeune et poétique histoire, qui fait tant d'honneur au talent et au savoir de l'auteur. M. Ledrain n'essaye pas d'ajouter des combinaisons nouvelles aux systèmes proposés par les exégètes. Il sent qu'une vie entière ne serait pas de trop pour prendre son parti entre ces hypothèses innombrables. Il raconte et cherche à montrer la vie poétique de l'ancien peuple. Dans la séparation entre l'histoire et l'agada, on peut trouver qu'il ne fait pas assez large la part de cette dernière, je veux dire qu'il traite comme historique plus d'un épisode légendaire ou même mythique.

[1] *Arch. des miss. scient.*, 3ᵉ part., t. V, p. 348 et suiv. — *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 210 et suiv.

[2] *Histoire d'Israël.* Paris, Lemerre, XII-436 pages, in-24.

Mais qui peut s'assurer d'avoir, pour opérer cette distinction délicate, un criterium sûr? C'est surtout en ce qui concerne le Pentateuque qu'on peut regretter que M. Ledrain n'ait pas eu un parti bien fixe. Nous l'attendons au second volume pour voir comment il saura concilier les nécessités de la critique, qu'il admet complètement, avec les concessions qu'il fait en ce premier volume aux opinions traditionnelles.

Si M. Ledrain ajoute peu de chose aux discussions dont les livres hébreux ont été l'objet, il est très riche, au contraire, en détails nouveaux sur les rapports du peuple d'Israël avec les peuples étrangers. Après M. de Vogüé et M. l'abbé Ancessi, M. Ledrain admet qu'une partie essentielle du matériel du culte hébreu fut empruntée à l'Égypte. Il va plus loin, et admet volontiers qu'une partie de la loi morale, le Décalogue, par exemple, a été prise à l'Égypte. Les connaissances égyptologiques de M. Ledrain donnent la plus grande valeur à ses études sur ce point. En ce qui concerne les rapports d'Israël avec l'Assyrie, M. Ledrain a donné la parole à M. Oppert, qui lui a communiqué la traduction, telle que l'état de la science permet de le faire, des tablettes cosmogoniques découvertes par M. Georges Smith et d'abord traduites par ce regrettable savant. M. Oppert rectifie à beaucoup d'égards la traduction de M. Smith, et montre que, si les récits mosaïques de la création et du déluge trouvent dans ces tablettes de véritables parallèles (abstraction faite du côté religieux et mo-

ral), le récit de la chute, quoi qu'on en ait dit, est encore sans prototype assyrien, en sorte qu'on se demande si c'est de ce côté qu'il faut chercher l'origine du récit biblique, si original, si profond, qui remplit les chapitres II et III de la Genèse.

M. Ledrain arrête son récit à la chute de la dynastie d'Omri, vers 887 avant J. C. C'est le moment où le culte de Jéhovah prend définitivement le dessus en Israël sur les cultes chananéens et égyptiens. Le reproche qu'on pourrait adresser à M. Ledrain, savoir qu'on ne voit pas assez en son livre l'originalité du peuple hébreu, tombe devant cette observation. Jusqu'à l'époque où s'arrête M. Ledrain, le peuple juif ne différait pas essentiellement de ses voisins. Les sentiments religieux du roi David ressemblaient beaucoup à ceux dont le roi Méscha nous fait la confidence dans l'inappréciable stèle que possède le Musée du Louvre. Le moment où le peuple hébreu prend vraiment une direction particulière, devient le peuple de Dieu, destiné à fonder la religion dans le monde, est le siècle des grands prophètes, le VIII[e] avant J.C., le moment où des hommes inspirés, nullement prêtres, viennent dire : « Le vrai serviteur de Jéhovah n'est pas celui qui offre beaucoup de sacrifices de boucs; c'est l'honnête homme. » Nous n'avons pas la moindre preuve qu'il ait existé en Moab, en Ammon, en Chanaan, rien d'analogue aux prophètes inspirés qui substituèrent l'idée de la religion pure au ritualisme. Avec les grands prophètes commence la gloire vraie d'Israël, les vraies origines du christianisme. Sans doute,

M. Ledrain saura exposer l'histoire de ce mouvement extraordinaire avec bonheur et vérité.

M. Ph. Berger[1] et M. Maurice Vernes[2] s'appliquent à montrer que les recherches d'exégèse biblique ne sont pas chez nous trop négligées. M. Joseph Derenbourg nous a dit quelques mots sur un point que nous voudrions le voir traiter avec tous ses développements, l'origine des points-voyelles[3]. Il n'y a pas de sujet plus attrayant; car les données pour le résoudre ne font point défaut, et cependant les difficultés s'y rencontrent à chaque pas. M. Derenbourg croit que le système masorétique est sorti des petites écoles et a été inventé par les maîtres pour l'instruction élémentaire des enfants, ce qui explique comment les docteurs y sont si longtemps restés étrangers et en ont fait si peu de cas. La manière dont M. Derenbourg tire le *qamès* et le *fathach* d'un petit *aleph* en quelque sorte démembré est des plus ingénieuses. M. Derenbourg nous a également donné quelques observations intéressantes sur la guerre de Bar Coziba[4], un des épisodes de l'histoire judaïque

[1] *Les généalogies de la Genèse* (Extrait de l'Encycl. des sciences religieuses), 16 pages.

[2] *Revue critique*, 7 sept., 30 nov., 28 déc. 1878; 22 févr., 1 mars 1879. — Mentionnons aussi *Les Psaumes de David*, traduct. littérale et juxtalinéaire, par le grand rabbin B. Mossé. Avignon, Séguin, 440 pages, in-8°; — et *Traduction correcte et littéraire des Psaumes*, par le même. Avignon, Séguin, 1878, 148 pages, in-8°.

[3] *Revue critique*, 21 juin 1879.

[4] *Quelques notes sur la guerre de Bar Kôsêbâ*, extrait des *Mélanges publiés par l'École des hautes études*. Paris, Impr. nat., 1878, p. 157-173, in-8°.

que nous aimerions le plus à savoir en détail, et qui est si mal documenté que même le vrai nom de celui qui en fut le chef nous est inconnu.

A mesure que l'entreprise hardie de M. Schwab de nous donner une traduction complète du Talmud de Jérusalem[1] avance vers son terme, on se réjouit que le laborieux traducteur ne se soit pas trop arrêté aux objections qu'on put être porté à lui adresser d'abord. La valeur d'un pareil travail, en effet, est dans son ensemble. La traduction de M. Schwab ne dispensera pas de consulter sur les passages importants le texte original et les discussions de l'école critique moderne; mais elle sera extrêmement commode aux savants non israélites, capables de vérifier et discuter un texte, mais n'ayant ni le temps ni la facilité nécessaires pour lire avec suite dans l'original cette compilation, souvent fastidieuse. Les analyses, les extraits ne nous font nullement atteindre ce but, car un esprit vraiment critique hésite toujours à se servir d'un texte dont il ne connaît pas l'agencement, d'un livre dont il ne sait pas le plan général. — La gnomique, ayant pour essence de procéder par sentences isolées, fait exception à ce que nous venons de dire, et à ce point de vue l'ouvrage de M. Moïse Schuhl[2]

[1] *Le Talmud de Jérusalem*, t. III, Troumoth, Maasseroth, Maaser chéni, Halla, Orla, Biccurim, IV-396 pages, grand in-8°. Du même, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, 48 pages; — *Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, extrait des n°s de nov. et déc. 1878 des *Annales de philos. chrét.*

[2] *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, suivis du traité Aboth. Impr. nat., XII-546 pages.

pourra être utile, après ceux de M. Dukes et de tant d'autres. Au milieu de la grande décadence littéraire qui frappa la langue hébraïque vers l'époque de notre ère, le proverbe sut échapper à l'universelle platitude, à la prolixité, à la mollesse qui sont le caractère de la langue du temps. L'art de nouer vigoureusement une pensée, de la corder pour ainsi dire, de l'exprimer d'une manière figurée avec netteté et précision, ne se perdit jamais. Ces petites phrases en style analogue à celui des anciens *maschal* se détachent avec une singulière vigueur sur le fond terne de la prose généralement lâche du Talmud.

M. B. Goldberg et M. Adelman ont publié le voyage de Venise à Famagouste, exécuté en 1563, par Élie de Pesaro, ainsi que des Réponses de Raschi et du célèbre Rabbi Gerson [1]. M. l'abbé Roüet a recueilli ce que l'on sait de la grande école juive de Lunel [2]. M. Joseph Derenbourg a expliqué divers monuments de l'épigraphie juive du moyen âge [3]. La publication du catalogue de l'intéressante collection Strauss [4] lui a fourni l'occasion d'exposer sur l'archéologie juive de la même époque des vues judicieuses [5].

[1] *Vie éternelle.* Publication mensuelle des manuscrits précieux provenant des anciens docteurs israélites. Paris, 30 pages en hébreu, in-8°.

[2] *Étude sur l'école juive de Lunel au moyen âge.* Montpellier, Séguin, 65 pages. Paris, Vieweg. — *Étude complémentaire*, 38 pages.

[3] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 168 et suiv., 172 et suiv.

[4] *Collection de M. Strauss.* Descr. des objets d'art religieux hébraïques exposés dans les galeries du Trocadéro, XII-42 pages, in-4°.

[5] *Comptes rendus*, 1878, p. 174, 175.

M. Clément Huart, porté en Syrie par les devoirs de sa carrière, s'attache, comme tous les esprits éclairés qui visitent ce pays, à ses antiquités, à son histoire. Le récit qu'il nous a fait de ses premières pérégrinations nous a vivement intéressés [1]. M. Huart est philologue; ses remarques sur le dialecte de Syrie sont fines et justes. Les faits relatifs au dialecte syriaque parlé à Magloula qu'il a relevés, joints aux observations de ses devanciers, ont fourni à M. Rubens Duval la matière d'une étude approfondie sur ce rameau encore vivant du tronc araméen [2]. On sait si peu ce qui se passe chez les Arabes que la note sur les tribus de la Mésopotamie, rédigée par un Syrien et traduite par M. Huart, se lit, malgré sa sécheresse, avec un véritable plaisir [3].

M. Zotenberg a montré que la prochaine édition de la Byzantine devra se compléter par l'éthiopien. La chronique qu'il a publiée en cette dernière langue n'est pas stérile pour l'histoire. Elle renferme sur la conquête musulmane de l'Égypte quelques renseignements nouveaux [4].

Cette année a vu paraître peu de grandes publications arabes; mais votre journal a reçu de M. Mar-

[1] *Journal asiatique*, oct.-déc. 1878, janv. 1879. Comp. avril-mai-juin 1878, p. 548-551.

[2] *Journal asiatique*, mars-avril 1879. Voir une note de M. Dukas dans l'*Univers israélite*, 1er mai 1879.

[3] *Journal asiatique*, mars-avril 1879.

[4] *Journ. asiat.*, oct.-nov.-déc. 1878, mars-avril 1879.

cel Devic[1], de M. Guyard[2], de M. Clermont-Ganneau[3], de M. Fagnan[4], de M. Zotenberg[5], des notes diverses, toutes relatives à quelque point intéressant des questions dont l'arabe est la clef. M. Sauvaire continue ses études de métrologie arabe[6] et de droit musulman[7]. M. Cherbonneau, sans parler d'observations judicieuses sur la conversation arabe[8], nous a fait connaître un recueil de fables[9] que devront lire avec soin ceux qui s'occupent de l'histoire si intéressante de la littérature ésopique.

L'ouvrage fondamental de Sidi Khalil, qu'on peut considérer comme une sorte de code pour les nations musulmanes du rite malékite, a une si grande importance pratique en Algérie qu'il ne faut pas être surpris que l'on y revienne sans cesse. Après les travaux de M. Perron, de MM. Sautayra et E. Cherbonneau, M. Seignette vient de donner une traduction partielle du même ouvrage, avec le texte en regard, qui sera sûrement très utile pour l'administration de notre colo-

[1] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, p. 232-237.

[2] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878, p. 465-467.

[3] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878, p. 467-477.

[4] *Ibid.*, janv.-févr. 1879, p. 164-168.

[5] *Ibid.*, mai-juin 1879, p. 509-515.

[6] *Arab metrology. El-Djabarti*, 32 pages, in-8°. Extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society*, juin 1877, mai 1878.

[7] *Les fetwas de Khayr ed-din.* Livre des ventes, traduit sur l'édition de Boulaq, Alexandrie, 1876, 79 pages.

[8] *Revue de géogr.*, de Lud. Drapeyron, 2e année, janv. 1879, p. 25 et suiv.

[9] *Polybiblion*, Revue de bibliogr. univ., t. XXV de la coll., 2e livr., février 1879, p. 167 et suiv.

nie[1]. La première partie du traité de Khalil est surtout relative à la religion; M. Seignette l'a omise. Il nous a donné intégralement la seconde partie, contenant les principales dispositions de la loi musulmane qui régissent les biens et la plupart de celles qui régissent les personnes. Les meilleurs juges donnent une entière approbation au travail de M. Seignette et le considèrent comme un véritable service rendu à l'Afrique française.

La *Revue africaine*[2] fournit, pour l'histoire de l'Algérie, un riche contingent de données, grâce à l'active collaboration de MM. Arnaud, Masqueray, L. Ch. Feraud. M. Masqueray a fait une exploration historique et linguistique chez les Beni-Mezab[3]. Ces hérétiques ibadhites ont une littérature particulière qui a été mise à la disposition de M. Masqueray. Il a même pu en rapporter les originaux à Alger, avec promesse de les renvoyer après trois mois, quand des copies en auront été prises. La chronique d'Abi-Zakaria offrira, dit-on, beaucoup d'intérêt. M. Masqueray paraît vouloir s'adonner à la philologie comparée berbère; on ne peut trop l'encourager à le faire avec suite et passion[4]. Il n'y a pas, dans toute la philologie, de problème plus important. M. Letourneux semble avoir apporté aux valeurs reçues de l'al-

[1] *Code musulman*, par Khalil, texte arabe et nouvelle traduction par N. Seignette. Constantine, Arnolet, LXVII-749 pages, in-8°; Paris, Challamel; Alger, Jourdan.

[2] Alger, Jourdan.

[3] *Bulletin de la Soc. de géogr.*, juillet 1878.

[4] *Arch. des miss. scient.*, 3e série, t. V, 3e livraison.

phabet tifinag quelques rectifications[1]. Espérons que dans quelques années nous aurons une grammaire comparée berbère, et en particulier une phonétique rigoureuse, donnant une base solide à l'étymologie. Alors sans doute la famille s'élargira encore, et des idiomes non classés jusqu'ici trouveront des congénères; mais un tel travail doit être exécuté patiemment, consciencieusement, sans aucune idée préconçue. A propos d'une tout autre famille de langues, M. Pavet de Courteille[2] a montré les abus où l'on peut se laisser entraîner par des rapprochements superficiels et seulement apparents.

M. d'Hervey de Saint-Denys continue avec persévérance sa traduction des relations de Ma-touan-lin[3]. C'est surtout pour les livres de ce genre que les traductions intégrales sont nécessaires; car ce qui ne s'y trouve pas est presque aussi important à savoir que ce qui y est. En général, un bon esprit critique ne se résigne pas à raisonner sur un passage d'un livre, à moins d'avoir lu ou du moins parcouru le livre tout entier. M. d'Hervey de Saint-Denys terminera, nous en sommes sûrs, le grand travail qu'il a si bien commencé et qui passera un jour pour une des œuvres les plus considérables de la sinologie de notre temps.

[1] *Extrait des actes du congrès de Florence*, 19 pages in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878.

[3] *Ethnographie des peuples étrangers* de Ma-touan-lin; traduit par M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys, t. II, 2ᵉ fascic., 121-248 pages. Dans l'*Atsumé Gusa* de M. Turrettini, Genève, petit in-4°, Georg.

M. de Rosny a traité des connaissances que les Chinois ont pu avoir de l'Océanie et de l'Indo-Chine[1]. M. Imbault-Huart nous a fait connaître la relation chinoise de la conquête du Népâl par les Chinois en 1792[2], et nous tient au courant de l'activité littéraire de l'extrême Orient.

La grande bibliographie des ouvrages relatifs à la Chine, entreprise par M. Henri Cordier[3], sera un très précieux recueil, et la vigueur avec laquelle elle se poursuit est le gage d'un prochain achèvement. Certainement, aucun dépouillement aussi complet de cette vaste matière bibliographique n'aura été fait. Déjà certains chapitres, comme celui de la question des rites, se lisent avec un grand intérêt. Je dis « se lisent », et je ne crois pas trop dire. La bibliographie bien faite est de l'histoire, souvent plus vraie, plus complète que l'histoire proprement dite, si souvent rédigée par à peu près. On ne peut assez féliciter M. Cordier de sa courageuse initiative et approuver les facilités qui lui ont été données pour cette belle publication.

La Société des études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises[4] a publié un premier fascicule

[1] *Les peuples orientaux connus des Chinois*, 1878, in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878.

[3] *Bibliotheca sinica*, Dictionn. bibliogr. des ouvrages relatifs à l'empire chinois par Henri Cordier, 1er et 2e fascicules, XIV-223 pages. — Voir aussi la *Bibliographie sinico-européenne* de M. Pauthier, *Revue orientale et américaine*, janv.-mars 1878.

[4] *Mém. de la Soc. des études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises.* Paris, Leroux, t. I, 1er fascic. Joignez-y *Compte rendu des*

qui contient un fragment d'histoire japonaise traduit par M. Ogura Yémon, et des extraits faits avec goût par M. de Rosny d'un recueil de citations tirées des poëtes japonais pour toutes les circonstances de la vie, recueil que les Japonais apprennent par cœur dans leur enfance, et qu'ils allèguent à tout propos.

M. Aymonier reprend et développe ses travaux sur le cambodgien avec une louable persévérance[1]. M. Marcel Devic[2] et M. Aristide Marre[3] réussissent à tirer de la pauvre littérature malaise des pages qui ne sont pas toujours dénuées d'intérêt. Le *Makota radja râdja* est une imitation, presque un extrait, d'écrits arabes et persans. Le *Sedjarat malayou* n'est pas dénué d'originalité. C'est un curieux type d'histoire fabuleuse à la façon du *Schah-nameh*. On y voit comment ces épopées de seconde main se jouent des traditions antérieures, et combien la critique risque de s'égarer en leur accordant la moindre valeur. Le début, où toute l'histoire ma-

séances de la Soc. des études japonaises, VIII, 1878, part. 1. Sur les Aïnos, voyez un mémoire de M. de Rosny, extrait des *Comptes rendus du congrès international des sciences géogr.* Paris, 1878, 7 pages.

[1] *Dictionnaire khmer-français*, autogr., Saïgon, 1878, XVIII-436 pages. — *Textes khmers*, 1re série, Saïgon, autogr., 84 pages.

[2] *Légendes et traductions historiques de l'archipel indien* (*Sedjarat malayou*); traduit pour la première fois du malais en français par L. Marcel Devic. Paris, Leroux, 1878, VIII-151 pages, bibliothèque elzévirienne.

[3] *Makota radja râdja*, ou la Couronne des rois, de Bokhari de Djohôre, traduit par M. Aristide Marre. Maisonneuve, 374 pages, in-12.

laise est rattachée à Alexandre, n'est pourtant pas sans charme. Je l'ai lu avec un véritable plaisir.

Vous travaillez avec la certitude que vos travaux servent à une construction durable, que d'autres viendront après vous reprendre l'œuvre au point où vous l'aurez laissée. L'amour de la vérité vous suffit, et vous avez raison. Même l'ingratitude, qui n'est pas rare dans la science comme dans les autres choses humaines, vous en prenez votre parti. L'histoire du retour de l'arche chez les Hébreux me paraît à cet égard une figure exacte de ce qui arrive souvent. Les bœufs qui l'avaient ramenée, obéissant à une impulsion secrète de Jéhovah, au lieu de recevoir une récompense et d'être placés, comme nous trouverions juste, dans une prairie pour le reste de leurs jours, sont immolés en sacrifice. On fait un bûcher avec les bois du char mystérieux, les bœufs sont brûlés sur ce bûcher, et l'historien hébreu a l'air de trouver qu'ils doivent être contents de leur sort, honorés qu'ils sont d'avoir rempli une mission mystérieuse et finalement d'être offerts en victimes à l'Éternel. Telle est la grande justice sommaire de Jéhovah. On n'a pas réussi jusqu'ici à en inaugurer une meilleure dans les affaires de ce bas monde. Le plaisir qu'on éprouve à exécuter un travail utile n'est-il pas, d'ailleurs, la meilleure des récompenses?

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1878.

Le budget de l'année 1878 se solde par un excédent de recettes de près de 3,300 francs, qui s'élèverait beaucoup plus haut, si nous n'avions pas eu précisément cette année à pourvoir à la réinstallation de notre bibliothèque. Cet excédent se renouvellera, selon toute apparence, encore l'année prochaine, mais pour la dernière fois. Car il provient, non pas d'une augmentation de nos recettes, mais de la diminution de nos dépenses par suite de l'interruption momentanée de la publication de la *Collection des auteurs orientaux*. Comme le manuscrit de l'édition du *Mahâvastu* est complètement terminé et remis à l'imprimerie, nous rentrerons avec l'année 1880 dans les conditions normales, ou même nous aurons à supporter un surcroît de charges, du fait du renchérissement annoncé des frais d'impression.

Grâce à cette économie forcée et momentanée, nous avons pu, cette année encore, acheter un nouveau titre de rente de 500 francs, ce qui porte le revenu de nos fonds placés à une somme un peu supérieure à 5,000 francs.

En dehors de cet accroissement de nos rentes, nos recettes restent à peu près stationnaires. Nous avons, il est vrai, cette année, une légère augmentation provenant du chiffre exceptionnel des cotisations à vie et de celui des cotisations arriérées; mais d'un autre côté, nous avons perdu vingt-cinq abonnements au *Journal asiatique*, perte imputable sans doute au retard dans la publication du cahier de janvier. Les cotisations courantes perçues sont au nombre de cent dix sur deux cent un membres souscripteurs, ce qui est à peu près la proportion habituelle. D'après les calculs portant sur les dix dernières années, il paraît impossible d'arriver à toucher beaucoup

plus de la moitié des cotisations courantes; quant aux cotisations arriérées, toute l'activité de notre agent ne parvient à en faire rentrer qu'un dixième, de sorte qu'en définitive, un tiers au moins des souscriptions, qui forment la ressource fondamentale de notre Société, se trouve perdu. Le rapport de la Commission des fonds ne se lasse pas de signaler chaque année cette difficulté des recouvrements, qui pourrait, dans

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.	645f 00c	1,090f 50c
Frais d'envoi du *Journal asiat*...	238 40	
Ports de lettres et de paquets reçus.	76 10	
Frais de bureau du libraire....	88 00	
Dépenses soldées par le libraire (déménagement des collections à l'Institut : impression de lettres de convocation)......	43 00	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	600 00	4,209 65
Service, chauffage, étrennes....	286 30	
Déménagement, achat de mobilier	2,302 55	
Loyer......................	1,020 80	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1877..........	8,755 00	9,656 85
Gravure..................	101 85	
Indemnité au rédacteur.......	600 00	
Allocation à l'ancien compositeur.	200 00	
Droits de garde et renouvellement des titres à la *Société générale*..................		30 50
Total des dépenses de 1878.........		14,987 50
Achat de 500 francs de rente 3 p. 0/0.....		11,298 75
Espèces en compte courant au 31 déc. 1878.		3,830 88
Ensemble..................		30,117 13

certaines circonstances heureusement peu probables, devenir un grand danger. Qu'on jette un coup d'œil sur le tableau ci-joint de nos comptes, et l'on verra que si, par impossible, la double subvention de l'État venait à nous manquer, nous ne pourrions faire face aux dépenses ordinaires qu'en entamant le petit capital que nous avons mis plus de cinquante ans à amasser.

L'ANNÉE 1878.

RECETTES.

110 cotisations, 1878	3,300f 00c	8,716f 50c
1 cotisation, 1879	30 00	
54 cotisations arriérées	1,620 00	
5 cotisations à vie	1,500 00	
86 abonnements au *Journal asiat.*	1,720 00	
Vente des publications de la Société	546 50	
Intérêts des fonds placés :		4,561 92
1° Rente sur l'État 3 o/o	1,800 00	
2° 69 obligations de l'Est	1,600 52	
3° 20 obligations d'Orléans	277 80	
4° 60 obligations Lyon-fusion	833 80	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	49 80	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	5,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*	3,000 00	
Total des recettes de 1878		18,278 42
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1878		11,838 71
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1878		30,117 13

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1878,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

Messieurs,

La situation financière de notre Société reste à peu près la même que par le passé, et nous n'aurions qu'à en constater la prospérité toujours croissante si nous n'étions obligés de nous plaindre, cette année comme les années précédentes, de l'inexactitude avec laquelle sont payées les cotisations. C'est avec beaucoup de difficultés qu'on parvient à toucher un peu plus de la moitié des cotisations courantes, et quant à celles qui sont arriérées, à peine parvient-on à en réaliser un dixième. Il y a là un danger pour l'avenir de notre Société, qui ne saurait consentir à se voir privée ainsi d'une de ses ressources les plus certaines et les plus légitimes. Quand donc les retardataires comprendront-ils que leur négligence est funeste aux intérêts de la communauté, et qu'elle crée d'ailleurs une inégalité choquante entre eux et leurs confrères plus exacts?

Nous avons à vous annoncer qu'un nouveau titre de rente de 500 francs a pu être acheté cette année, ce qui porte le revenu de nos fonds placés à un peu plus de 5,000 francs. Il est toutefois urgent de faire remarquer que cet excédent de recettes pour l'année 1879 est purement accidentel, puisqu'il n'est dû qu'à l'interruption momentanée de la publication de la *Collection des auteurs orientaux*. Cette économie forcée, et dont nous ne devons pas souhaiter la prolongation, cessera avec l'année 1880, où nous reprendrons le cours de nos impressions. Nous aurons donc alors besoin de toutes nos ressources, et, dans cette prévision, nous terminons par un appel énergique à la bonne volonté et à l'esprit d'équité de ceux de nos confrères qui ne sont pas encore en règle.

PAVET DE COURTEILLE. DEFRÉMERY.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. *Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Adam (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

*Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collège des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Basset (René), élève diplômé de l'École des langues orientales, licencié ès lettres, à Lunéville.

Bazangeon (Louis), magistrat, à Saïgon (Cochinchine).

Beauregard (Ollivier), rue des Saints-Pères, 55, à Paris.

Beck (L'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, rue Thiac, à Bordeaux.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

MM. Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Gay-Lussac, 37, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Boittier (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

Boncomfagni (Le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Brucker (Le P.), à Fourvières, Lyon.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète militaire en retraite, à Amboise.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

MM. Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liège.

* Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), 33, Museum street, à Londres.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 69, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

MM. Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Mogador, 4 *bis*, à Alger.

Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, directeur-adjoint à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cordier (Henri), rue de Surène, 15, à Paris.

* Croizier (Le marquis de), consul de Grèce, rue du Quatre-Septembre, 9, à Paris.

Cusa (Le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, consul de France au Guatémala.

Darmesteter (James), rue Bausset, 10, à Paris-Vaugirard.

* Dastugue, général de brigade, à Talence, près Bordeaux.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Caumartin, 48, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

MM. * Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Deloncle (François), rue Feydeau, 3, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devic (Marcel), professeur d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Dobranich (Baldmar F.), rue de Montholon, 30, à Paris.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

Dumast (Le baron P. G. de), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

MM. Duval (Rubens), boulevard Magenta, 18, à Paris.

* Eastwick (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), sénateur, à Lille.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Ferté (Henri), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Guy de la Brosse, 4, à Paris.

Figueiredo (Candido de), à Alcacer (Portugal).

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

MM. * Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gatteyrias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

Girard de Rialle, rue de Clichy, 64, à Paris.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

* Guieysse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

MM. * Guimet (Émile), place de la Miséricorde, à Lyon.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

* Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hecquard (Charles), attaché à la légation de France, à Tanger (Maroc).

* Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hodji (Jean), rue Monge, 16, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwège, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Imbault-Huart (Camille), élève-interprète du consulat général de France, à Shanghaï.

MM. Jauffret (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Kremer (De), conseiller aulique au ministère des affaires étrangères, membre de l'Académie des sciences, à Vienne (Autriche).

Lambert (L.), interprète militaire à Mascara (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba, près d'Alger.

Laudy, attaché aux Archives nationales, élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Bonaparte, 13, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (Le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

MM. Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), Park Street, 104, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs (Kent).

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Machuel, professeur à la chaire publique d'arabe, à Oran.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, rue Lamartine, 26, à Paris.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Mayet, 11, à Paris.

MM. Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Mathews (Henry-John), 2, Goldsmid Road, à Brighton.

Mehren (D^r^), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, rue de France, 13, à Constantine (Algérie).

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Tübingen.

Michel (Charles), docteur en philosophie, élève de l'École des Hautes Études, rue des Écoles, 12, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (Le D^r^), professeur à l'Université d'Oxford.

Monrad (Mgr. D. G.), à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), C. I. E., D. C. L., L. L. D., Ph. D., Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

MM. Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

* Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly (Allier).

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Péretié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Phnôm-Penh (Cochinchine).

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

MM. * Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, San-James Street, à Londres.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 5, à Paris.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Tournon, 4, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur-adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue Saint-Lazare, 56, à Paris.

MM. Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

* Rimbaud, rue Satory, 10, à Versailles.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (D[r] L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, boulevard Voltaire, 130, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), avenue Marigny, 23, à Paris.

Rüdt de Collenberg (Le comte), à Heidelberg (Allemagne).

Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Rylands (W. H.), Lincoln's Inn Fields, 51, à Londres.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

MM. Sanguinetti (Le docteur B. R.), 17, Strada alle Cappucine, Piacenza.

Satow (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), homme de lettres, à la Maison-Blanche, près Evilard-sur-Bienne, canton de Berne (Suisse).

Schuyler (Eugène), consul des États-Unis, à Birmingham.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol).

Seignette, interprète militaire, à Oran.

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Sioufi, vice-consul de France, à Mossoul.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polangis, à Joinville-le-Pont.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

MM. Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien-Poncel, manufacturier, à Pont-d'Hennecourt, près Magny-en-Vexin.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), boulevard Central, 46, à Bruxelles.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

*Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

MM. Vasconcellos-Abreu (De), professeur de langues et littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon, conseiller à la Cour, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), British and Foreign Bible Society, Queen Victoria Street, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117.

MM. Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

MM. Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés Asiatiques de Paris, de New-Haven (U. S.), de Shanghaï (Chine), de l'École des langues orientales vivantes, etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. Collection complète.......................... 800 fr.

Chaque année.......................... 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.......................... 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°.......................... 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°. (Épuisé.).......................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. . 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°...................... 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°...................... 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche..... 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°............. 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°.............................. 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°................. 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOULFÉDA, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4°. . 24 fr.

RADJATARANGINI, OU HISTOIRE DES ROIS DU KACHMIR, publié

en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°...... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877. In-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables......... 32 fr.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°.............................. 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 f. 50 c.

EN PRÉPARATION :

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asia-

tiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), de Shanghai (Chine), etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année........... 40 fr.

Le numéro................................ 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index.......... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°................................ 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV...................... 75 fr

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart........... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart........... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart.......................... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°......................... 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI; XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie . . . . 12 fr.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1879.

DES ORIGINES DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(QUATRIÈME ARTICLE.)

MONDE INFERNAL.

b. — Anromainyus et les dévas.

Le personnage du mauvais esprit du zoroastrisme est trop connu pour qu'il soit nécessaire de s'arrêter à le décrire. Nous devons, d'ailleurs, y revenir plus tard pour en caractériser la nature réelle et en rechercher l'origine. Nous nous bornerons pour le moment à rappeler en général ce qui a été dit de cette dernière question.

Tout le monde a reconnu jusqu'à présent que le génie du mal, selon le mazdéisme, est une création philosophico-religieuse destinée à expliquer l'origine des maux tant moraux que physiques. Aujourd'hui

on prétend qu'il n'en est rien et qu'*Anromainyus* est simplement le démon de l'orage quelque peu modifié; le démon nuageux lui-même se serait appelé à un certain moment *Anromainyus*. Lorsqu'on se contente de lire les longues pages consacrées à la défense de cette thèse, on pourrait croire qu'il y a en elle quelque vérité; mais dès qu'on retourne à l'*Avesta* et qu'on en parcourt quelques chapitres, l'illusion disparaît aussitôt et le vrai caractère du Déva des dévas se montre tel qu'il est réellement. C'est que les défenseurs du nouveau système s'en tiennent aux apparences, se prévalent de quelques détails accidentels et purement fortuits, sans considérer le fond et l'essence, sans envisager les différences radicales des conceptions. C'est, en outre, qu'ils font partout violence aux textes et aux idées avestiques, et qu'ils renouvellent sans cesse cette confusion d'idées et de faits que nous avons déjà signalée plusieurs fois. Répétons-le encore : on retrouve dans l'*Avesta* des souvenirs des mythes antiques, mais ces mythes, bien loin d'avoir donné naissance au système avestique, n'y sont entrés qu'entièrement transformés et appropriés à la nouvelle doctrine ; à tel point que jamais on n'en eût soupçonné l'existence, si la ressemblance des noms n'eût indiqué la communauté d'origine de certains personnages avestiques et védiques. Si l'on sait qu'Azhi Dahâka et Thraetaona sont des lutteurs aériens, c'est parce qu'on a trouvé dans les Védas des combattants de ce nom et de cette nature; car, dans l'*Avesta*, ils ont un tout autre aspect.

La suite de cette discussion le démontrera : *Anromainyus* n'est point l'héritier naturel du démon orageux, tout au plus en est-il le légataire étranger, c'est-à-dire qu'après avoir introduit le dualisme sur la terre éranienne, les docteurs du mazdéisme ou ses poètes ont fait entrer quelques faits des anciens mythes, des anciennes luttes dans les légendes zoroastriques. Mais jamais ils n'ont confondu le nouveau démon avec l'antique Azhi; au contraire, ils en ont conservé avec soin la distinction fondamentale et ils ont fait du second un instrument, un serviteur du génie nouvellement créé ou introduit par eux. Les mythologues partent de cette idée fixe et difficilement explicable, que toute lutte de génies est une lutte d'orage. Ce préjugé les illusionne au point de ne plus apercevoir la faiblesse de leurs raisonnements et les nombreux faits qui démentent leur théorie.

En ce qui concerne le mazdéisme, rien ne peut mieux dévoiler leur erreur que la comparaison des légendes avestiques avec les mythes vishnouites du Harivança. Ce poème est plein de récits de combats entre les Dévas et les *Dâityas* ou *Dânavas* leurs adversaires. Parmi ces derniers figurent *Çambara* et *Vritra*, deux anciens démons de l'orage. Pour le mythologue point de doute : les luttes célestes, l'intervention de *Vritra*, c'est l'orage. Mais si, loin de s'arrêter à ces apparences si faibles et naturellement fallacieuses, on examine le fond et l'ensemble de l'œuvre, on constate à l'instant que ni les héros de ces luttes gigantesques ni ces luttes elles-mêmes n'ont quoi que ce soit de com-

mun avec le phénomène atmosphérique, et que les scènes empruntées aux anciens mythes l'ont été uniquement par imitation poétique et ont subi la transformation nécessaire pour s'adapter aux idées nouvelles.

Examinons ce point en détail, à cause de son importance. Nous reviendrons aussitôt après à notre sujet principal.

Tout le monde connaît le personnage de Vishnou; il ne sera point pourtant sans utilité de rappeler brièvement ce qu'en dit le chantre de Hari. Pour lui, Vishnou est le principe de toute chose, le maître de l'univers, la source de la justice, l'être adorable dont le monosyllabe sacré est le nom, le Brahma cognoscible et incognoscible, éternel, l'être et le non-être, l'univers, supérieur à tout, immuable. *Âdyam parusham. içânam. . . rtam êkâxaram, Brahma vyaktâvyaktam, sanâtanam, sadasacca, êva yadviçvam . . param, avyâyam Vishnam* (vers 5, 6). Vishnou est l'âme de tous les êtres, qui porte dans son sein et produit les premiers éléments. *Mahâbhâ ni bhût âtmâ, yô dadhâra cakâraca. . . çrîgarbhas* (vers 2143). Il est le *parusha* ou principe fécondant, auteur des mondes éternels. *Iti êtân parushas sarvân srjan lôkân sanâtanân* (vers 2193). C'est lui le Brahmâ existant par lui-même. *Sa svayambhus. . . . sa Brahmâ bhûvanâdhipas* (vers 12317; cf. 2382). Il s'appelle Vishnou, parce qu'il pénètre tout (*mahimnâ evyâpya*), parce qu'il est la majesté souveraine remplissant le ciel et la terre. On ne prétendra point, sans doute, que le panthéisme émane aussi de l'orage, bien que dans les exploits

du Dieu grand-tout se retrouvent quelques réminiscences des mythes antiques. Autant vaudrait dire que la *Jérusalem délivrée* est la même chose que l'*Énéide*, parce que le Tasse s'est parfois rappelé Virgile.

L'auteur du Harivança s'est proposé le but de justifier le panthéisme et la théorie de la métempsycose. Cela se montre à chaque pas (voyez vers 111, 112, 181-183, etc.).

Mais ce à quoi le chantre de *Hari* vise surtout, c'est à exalter son Dieu au-dessus de tous les dieux; c'est à le représenter comme le vrai et seul maître universel, plus puissant lui seul que tous les anciens habitants de l'Olympe védique. Pour arriver à cette fin, il peint une succession de combats formidables livrés par les Asouras, les Dâityas et les Dânavas aux Dévas et à leurs chefs les plus puissants. Indra, Agni, Varouna, Aryaman, Mitra et d'autres dieux védiques succombent successivement; leurs ennemis sont sur le point de dominer les trois mondes, lorsque survient Vishnou qui arrête leur triomphe, les défait et rend aux Dévas la domination universelle.

Dans ces récits, quelques traits trahissent un emprunt aux mythes orageux, mais l'orage lui-même en est entièrement banni. Ahi, le premier démon de la nue, n'y paraît en aucun endroit, et dès le début de la guerre céleste l'auteur nous avertit que le *Krta yuga* venait de commencer et que *Vritra* avait déjà été tué quand commença la première lutte (lect. XLII, circ. init. vers 2388).

Plus loin, par une inconséquence explicable dans

un ouvrage d'origine multiple, *Vritra* reparait avec *Çambara*, autre démon orageux des Védas; mais, comme il a été déjà dit plus haut, ces deux Dâityas ont entièrement perdu leur caractère primitif; leurs noms ont été pris pour désigner deux chefs des ennemis des dieux; la ressemblance se borne à cela. Les guerres célestes n'ont qu'une fin constante : montrer les Dévas abattus par des génies rivaux, réduits à implorer le secours du grand Vishnou et sauvés par la puissance supérieure de ce nouveau Dieu des dieux qu'adorait le poète.

Nous ne pouvons reproduire ici l'œuvre immense consacrée à ce but. Nous nous bornerons à analyser quelques scènes.

Bali venait d'être sacré roi des Dâityas, et Brahma s'était réjoui de le voir placé sur le trône de Hiranya Kaçipa (adhy. 230, vers 12919). Les Dâityas l'excitèrent à renouveler l'entreprise de la conquête des trois mondes. Le *sage et vaillant* (*Mahâmatis*, 240 init.) Bali écouta leurs voix. Il rassembla autour de lui ses innombrables guerriers.

Leurs étendards assombrissaient l'air, leurs chars faisaient trembler la terre. Aussi brillants que le soleil (v. 12949), ils se rassemblent par milliers autour de leur roi. Parmi leurs chefs, dont l'énumération est longue et ressemble à celle des rois grecs devant Ilion, on compte *Çambara*, magicien et guerrier habile (v. 12999), et *Vritra*, guerrier actif et valeureux (v. 13029); mais ces deux Dâityas n'ont qu'un rôle tout secondaire. On y trouve aussi *Râhou*,

démon de l'éclipse (v. 13052), et *Kêçin*, démon des comètes, puis *Vipracitti*, fervent sacrificateur, pénitent, favori de Brahma et semblable à ce dieu (v. 13059 et suiv.).

Bali s'avance sur son char, et, pendant sa marche, les brahmanes versés dans la connaissance des saints livres le bénissent et prononcent les mantras sacrés, tandis que le roi Dâitya leur prodigue des présents magnifiques (v. 13083 et suiv.).

Cependant, les dieux forment leurs rangs pour marcher contre leurs ennemis. A leur tête est Indra; il est suivi d'Aryaman, Ança, Bhaga, Vivaçvân, Parjanya, Mitra, Candra, Agni, Tvashtri, Pouchan, et des Açvins (adhy. 243). Chacun d'eux trouve un adversaire dans un des chefs dâityas; Çambara est celui de l'Âditya Bhaga; Vritra, celui des Açvins (v. 13280, 13285).

Le combat s'engage et chacun des dieux est successivement mis en fuite par son adversaire dâitya. Bâna triomphe de Sâvitri et des Marouts (v. 13255 et suiv.); Bâla, de Dhrouva et des Vasous (v. 13268 et suiv.). Dhara fuit honteusement devant Namouci (v. 13292 et suiv.); Tvashtri, devant Mayâ (v. 13326 et suiv.); Poushan, devant Hayagrîva (v. 13380); Bhaga, devant Çambara (v. 13404); Vayou, devant Pouloman (v. 13346 et suiv.). Hari tombe sous les coups d'Asiloman (v. 13537 et suiv.). Nâsatya, l'Açvin, est vaincu par Vritra (v. 13574 et suiv., 13599); Kêçin terrasse les Roudras (v. 13602 et suiv., 13652 et suiv.); Kouvera, Kâla et Varouna sont

également vaincus (adhy. 251, v. 13845 et s., adhy. 252). Agni lui-même tremble devant Bali (adhy. 253, v. 13927 et suiv.; adhy. 254, v. 13969 et suiv.). Indra enfin, comme un autre Achille, s'avance, croyant par sa puissance pouvoir mettre fin à la lutte; mais une voix divine l'avertit que ses efforts sont vains, que Bali a obtenu de Svayambhou, pour prix de sa vertu et de sa pénitence, de ne pouvoir être vaincu par aucun dieu. A Vishnou seul, l'universalité de Brahma, il appartient de triompher de sa puissance. Indra alors abandonne la scène de la lutte (adhy. 255, v. 13987 et suiv.).

Vainqueur de tous les dieux, Bali établit sa domination sur les trois mondes et fit régner la justice et la piété. *Dixu sarvâsu pravrttê dharmakarmani Dâityêshu makhaçôbhâyâi darçayatsuca . . . lokê varttamânê ca satpathê; abhavê sarvapâpânâm, ... bhavê siddha karmânâm . . . Catushpadê sthitê dharmê, adharmê pâdavigrahê, prâjapâlanêyuktêshu râjasu, svadharma samprayukteshu, sarvâçramanivâsishu*, etc. (adhy. 256, v. 14021-14026).

Laxmi, déesse de la fortune, épouse de Vishnou, voyant ses œuvres saintes, le favorise; les déesses de la pureté, de la fermeté, de la patience, de la miséricorde, de la sagesse et des autres vertus s'établissent à sa cour (v. 14027-14038).

Cependant les Dêvas n'ont point complètement abandonné la partie. Ils se rendent auprès de Brahma, implorant son secours (adhy. 257, v. 14039 et suiv.). Brahma, voyant leur détresse, leur apprend

que la chute de Bali est décidée, mais que la gloire de le vaincre ne peut appartenir à Indra; qu'elle est réservée à un dieu plus puissant, au Dieu suprême soutien des trois mondes (adhy. 258, v. 14088 et suiv.).

Obéissant aux décrets éternels, les dieux se retirèrent et se livrèrent pendant mille ans aux austérités les plus rudes pour obtenir l'exécution de leurs désirs. Ils supplièrent Vishnou de s'incarner dans un descendant d'Aditi et de devenir ainsi le frère d'Indra et des autres Dévas (v. 14106 et suiv. et adhy. 259 et 260). Vishnou exauça leur prière (v. 14121 et suiv.). Après mille ans de gestation, il naquit du sein d'Aditi. Il vint au monde sous la forme d'un nain (v. 14143 et suiv.). Un jour il revêtit les apparences d'un Brahmane pénitent et se rendit auprès du roi dâitya occupé en ce moment à offrir un sacrifice. Par ses paroles et son attitude le nain céleste gagna le cœur de Bali, et celui-ci lui offrit le choix d'un présent. Vishnou lui demanda trois pas d'espace. Bali les lui accorda en riant. Alors Vishnou déploya sa forme divine, grandit, grandit toujours et occupa les trois mondes (adhy. 262, v. 14202 et suiv.). Les Dâityas voulurent l'attaquer; mais l'être universel les repoussa comme des grains de poussière (v. 14281-14320).

Vishnou, ayant reconquis les trois mondes, donna la terre à Indra, et à Bali les régions inférieures ou Pâtâla (v. 14321-2). En le consignant dans ce lieu, Vishnou promit au roi des Dâityas un bonheur cer-

tain et varié, les plaisirs les plus suaves et une vie pieuse ainsi que certains privilèges relatifs à la célébration des sacrifices (v. 14317 et suiv.).

Telle est la légende principale du Harivança. Une autre plus courte est rapportée en l'adhyâya 221. Là nous voyons Hiranyakaçipou, l'illustre Dânava, célébrant un sacrifice et y accomplissant avec les Brahmanes des actes d'une pénitence extraordinaire. Près de lui étaient réunis les anachorètes, les pénitents, tous les saints du brahmanisme. C'est en ce moment que se présente Vishnou sous la forme d'un nain et qu'il ravit l'empire au chef des Dâityas et rétablit Indra sur le trône céleste (v. 12195-12210). *Abhûd vipulam tapas; samêyas tatra sahitâs yajamânê mahâsurê, Brahmanas vêdavidvânsô, mahâvratapárâyanâs; yatayaçca aparé siddhâs yogadharmêna...mûnayas vâlikhilyâçca.*

Il ne viendra certainement à l'esprit de personne de prendre les combats du Harivança pour des scènes d'orage; nous ne croyons pas qu'on puisse pousser l'esprit de système jusqu'à de semblables extrémités. Il est trop évident que le poète met les dieux en lutte uniquement pour fournir à Vishnou l'occasion de montrer à tous sa supériorité sur tous les habitants de l'Olympe védique. Ce qui ne l'empêche point de puiser certains traits aux mythes de l'époque primitive.

Le même fait se manifeste dans des légendes avestiques. L'orage s'est effacé des livres éraniens et les luttes aériennes en ont disparu. Un nouveau lut-

teur apparaît sur la scène; il a une origine, une nature toute nouvelle et entièrement indépendante de l'ancienne; mais le chantre mazdéen ne s'est point fait scrupule de profiter des traditions antiques et d'en enrichir son nouveau répertoire, tout en les modifiant selon les besoins de la cause. Azhi a été conservé, mais il n'est plus le serpent atmosphérique: il est devenu un des acteurs de l'opiniâtre résistance du mal au bien, de la mort à la vie. Il en est ainsi de tous les représentants vrais ou supposés du démon de l'orage; tous ont perdu leur nature première et se sont pliés aux exigences des doctrines dualistiques du zoroastrisme.

Ces prémisses étaient nécessaires pour caractériser nettement les doctrines avestiques et le rôle qu'y jouent les conceptions diverses qui sont venues s'y fondre plus ou moins complètement. Elles l'étaient également pour mettre en relief une confusion d'idées très fâcheuse, qui forme la base du système mythologique et en étaye chaque argument. Les souvenirs des mythes aryaques que le zoroastrisme a conservés n'influent en rien sur l'ensemble et l'essence du système; au contraire, le zoroastrisme les a refaits à son image, et cette transformation même démontre qu'un changement radical s'est opéré dans les croyances éraniennes.

Pour prouver cette assertion, il nous faut caractériser et comparer ces deux sortes de croyances. Mais avant cela, nous devons examiner les raisons que l'on fait valoir pour établir la filiation d'*Anromainyus*.

Ce sera chose bien facile, mais aussi bien fastidieuse que de réfuter ces arguments où presque tout est contraire aux lois de la logique et de la critique comme aux textes et aux faits. Pour procéder rapidement, nous résumerons chacun d'eux en quelques mots, tout en les présentant complets.

1er ARGUMENT. « Le théâtre de la lutte entre Ahura-Mazda et son adversaire est le *Vâi;* or le *Vâi* est le *Vâyou* érano-indien. *Vâyou* est non seulement l'atmosphère, mais aussi une autre forme d'Indra, dieu du vent et de l'orage. *Vâyou* est chose et personne. Il est chose, puisque le yesht XV, § 5 dit : « Nous honorons « de toi, ô Vâyou, ce qui appartient à Çpenta-mai-« nyus. » *Vâyou* personne est l'équivalent d'Indra, puisque le Niroukta porte : « La lumière a trois for-« mes : terrestre, elle est Agni; atmosphérique, elle est « Indra ou Vâyou; céleste, elle est Soûrya (le soleil). » Le *Vâi* est donc l'atmosphère où se déchaîne l'orage. Donc les lutteurs du *Vâi* sont des génies d'orage. »

« En outre, le yaçna LX dit que le fidèle envoie sa prière entre le ciel et la terre pour y terrasser les mauvais génies : donc ces génies sont de nature orageuse. »

Il est inutile de faire remarquer combien cette argumentation est vicieuse et quelle confusion d'idées elle manifeste. S'il était même avéré que la lutte des deux esprits a lieu dans l'atmosphère, il ne s'ensuivrait nullement que ces esprits soient de nature orageuse. Si deux individualités se confondent parce

qu'elles agissent dans le même endroit, tous les héros qui ont guerroyé dans les mêmes contrées, César et Napoléon par exemple, deviendront un seul et même personnage.

Expliquer le *Vâi* pehlvi par le *Vâyou* aryaque, à cause de la ressemblance des mots, c'est revenir aux errements de l'ancienne étymologie. Expliquer une conception éranienne ou parse par le *Niroukta*, c'est oublier les lois de la critique historique.

Mais tout ceci est peu de chose encore. Ce que nous avons à signaler, c'est que de toutes les assertions dont nous avons été le rapporteur, il n'en est pas une qui ne soit contraire à la réalité. La lutte n'a point lieu dans l'atmosphère; le *Vâi* n'a aucun rapport avec *Vâyou*, et les fidèles n'envoient point leurs prières dans l'atmosphère pour y combattre des génies orageux.

a. La lutte des deux esprits n'a point lieu dans l'atmosphère. Cette lutte est avant tout morale, comme le dit clairement le yaçna XXX, et comme telle, évidemment, elle n'est point de nature orageuse. La lutte physique elle-même ne s'y livre point. Il n'est point un seul mot de l'*Avesta* qui justifie l'assertion contraire. Jamais nous n'y voyons *Anromainyus* en rapport avec les nuées ou la foudre. Son opposition, au contraire, se manifeste partout sur le sol terrestre. Les lieux et les personnes qu'*Anromainyus* attaque, sont terrestres; les maux qu'il produit le sont également. Si Ahura-Mazda crée des lieux ter-

restres pour sa gloire et son culte, son ennemi y produit l'infidélité, le doute, la pédérastie, l'enterrement et la crémation des corps, des maladies, des animaux destructeurs, etc. (voyez fargard I). Les œuvres principales des Dévas et de leur chef sont l'hiver d'abord (farg. VII, 69), les difformités corporelles (farg. II, 84 et suiv.), les maladies et accidents (farg. XIX, 140; XVI, 24), les différents vices, la jalousie, l'orgueil, l'impureté, etc. (yaçna IX, 18, etc.). Avant la venue de Zoroastre, les Dévas parcouraient visibles non point l'atmosphère, mais la terre seule, et le prophète les a fait rentrer non point dans la région aérienne, mais sous terre (*zemargûzô*) (Yaçna IX, 46). Les maux mêmes que l'esprit destructeur suscite, selon le fargard XXII, n'ont rapport qu'à la terre; car pour les réparer Aryaman apporte des semences et des animaux.

b. Le *Vâi* n'a aucun rapport avec *Vâyou;* on le verra plus loin. *Vâyou* n'est point un dieu d'orage. On a vu précédemment que dans les Védas *Vâyou* et *Indra* ne se confondent point. Si le *Niroukta* dit que la lumière atmosphérique est *Indra* ou *Vâyou*, c'est qu'à cette époque on confondait tous les dieux pour arriver au principe panthéistique. « C'est Agni que les sages disent être Indra, Mitra, Varouna, » dit le Rig-Véda au l. I, CLXIV, 46 : « Tu es Varouna lorsque tu es né, ô Agni, ajoute-t-il au l. V, III, 1; tu es Mitra lorsque tu es allumé. » Tout cela est entièrement étranger au mazdéisme.

Vâyou n'est point un lieu; c'est le vent lui-même et rien de plus. « Je suis *Vâyou*, lui fait dire l'*Avesta*, parce que je pousse (devant moi) toutes les créatures des deux esprits. » De ce qu'une partie du *Vâyou* appartient à la bonne création et l'autre à la mauvaise, il résulte précisément le contraire de ce qu'on en conclut.

Vâyou ne peut être une partie de l'atmosphère, car il n'y a pas de local atmosphérique appartenant à *Anromainyus*. Mais le vent a une double action : il est vivifiant ou destructeur, et c'est pour cela qu'il appartient aux deux mondes.

c. Le fidèle n'envoie pas sa prière *entre* le ciel et la terre pour y terrasser dans l'intervalle les démons orageux qui y règnent. Il la fait entendre *dans* le ciel et *dans* (ou *sur*) la terre (*antare zâmca antare açmanemca*, et in terra et in cœlo). *Antare* signifie principalement « à l'intérieur, dans ». *Antare aredhem* signifie « au milieu »; *antare urvaitya* est « selon les termes (intra terminos) de la convention »; *antarem aredhem* est la partie centrale. (Voy. Vend. v, 57; ix, 120; vi, 89; iv, 15, etc.)

Andar, son dérivé pehlvi, a formé la préposition *dar* qui signifie « dans, à l'intérieur »; lui-même a pour correspondant sémitique *yin* qui ne signifie que « dans ». — Le passage cité (Yaçna lx init.) porte : *antare zâmca antareca açmanem*. On traduirait peut-être : « entre le ciel et entre la terre ». Or la version accentue nettement la valeur des termes; elle les

rend ainsi : *andar i zamik va andar i açiman*, « dans la terre et dans le ciel ».

Enfin si le Mazdéen du Yaçna fait retentir ou même envoie sa prière au loin, ce n'est point pour y combattre des démons vole-nuages qu'il ne connaît point. L'adverbe de lieu *y* est une insertion subreptice de l'auteur, laquelle change entièrement le sens. Les ennemis du fidèle ne sont point dans l'atmosphère et il ne pense point à les y atteindre. Ce qu'il combat par sa prière, ce sont ses ennemis infernaux, les Dévas, et tous ses ennemis terrestres, les voleurs et les brigands (*tayunâm*, *hazaçnâmca*), les trompeurs, les violateurs des conventions (*mithrozyâm*, *mithrodrajâmca*), le meurtrier, le persécuteur du fidèle (*ashavaghahé anashaonô*), tout méchant ou toute méchante dont les pensées, les paroles et les actions sont mauvaises. — Et le hâ se termine par le vœu de chasser la Druje de l'endroit qu'habite le fidèle (*â ahmat nisnâshama*) et des sept Kashvars de la terre (voy. Yaçna LX).

L'*Avesta* prouve donc précisément le contraire de ce qu'on lui fait dire. En serait-il autrement du Boundehesh? En aucune façon. Le *Vâi* de ce livre n'a rien d'analogue au *Vâyou* avestique. L'auteur du Boundehesh ou des conceptions qui y sont relatées, place Ahura-Mazda dans la lumière éternelle, et *Anromainyus* dans les ténèbres subsistant par soi. Mais il ne peut laisser ainsi les deux adversaires dans ces régions opposées; car le génie des ténèbres ne saurait pénétrer dans la lumière éternelle sans changer

de nature. Notre auteur imagine donc un lieu intermédiaire où se produiront le mal et le bien, la vie et la mort, la sainteté et le crime. Le lieu de la lutte n'est pas l'atmosphère, mais un espace immense séparant la lumière éternelle des ténèbres sans commencement, et dans lequel se trouvent la terre, l'air, les planètes, etc. Le Boundehesh est du reste très explicite. Il nous peint les attaques d'*Anromainyus* contre le monde visible et nous le montre attaquant le ciel d'abord, dont il est rejeté, puis la terre, l'eau, le feu, les plantes, l'homme, le taureau. Son attaque céleste est racontée en quelques lignes (IX, 8-14, et XV, 3-10); ses violences contre les êtres terrestres occupent huit pages (X-XII et XVI-XX). Nulle part nous ne le voyons combattant contre ou dans l'atmosphère, ou visant à la foudre. Donc la lutte des deux esprits mazdéens n'a aucun rapport avec celle de l'orage; donc le dualisme mazdéen est étranger à celui-ci.

2ᵉ ARGUMENT. *Anromainyus* est qualifié de serpent: donc c'est le serpent du nuage orageux.

La conclusion, tout le monde en conviendra, dépasse énormément les prémisses. Mais ces prémisses elles-mêmes sont entièrement inexactes : jamais *Anromainyus* n'est qualifié de serpent. Pour trouver cela il faut, comme nous l'avons dit, renouveler la méprise d'Anquetil et commettre une faute de pehlvi, à nos yeux inexcusable. Mairyo en pehlvi est *mar;* c'est l'être criminel, digne de mort ou meurtrier.

Serpent est *mâr*, et les livres pehlvis distinguent toujours avec soin ces deux termes. La version de l'*Avesta* observe toujours la différence; ce sont les *mârân* qui sont les fouets des démons, qui dévorent le crâne du damné, qui pénètrent son corps (voy. Ardâ-i-Virâfnâmeh xxviii, 2; lxxxi, 2, etc.), qu'une prière peut charmer (gôsht-i-frjâno v, 2). Par contre, le sorcier Akhta est toujours qualifié de *mar* et *darvand*. Même chose au Boundehesh, au Nerangistan, où *mâr* traduit *azhi*, et partout dans la littérature pehlvie.

On a cru trouver une sorte d'argument dans les termes du Vendidad v, 113, *mairyo bizangra* «le mairya à deux jambes», dont on pense pouvoir se servir pour prouver que ce *mairyo* ne s'applique à l'homme que par métaphore. Effort vain comme le premier! Le yesht v, 89, porte *mashya bizangra*. On ne prétend pas sans doute que *mashya*, qui signifie «homme», n'est appliqué à l'homme que par métaphore. *Bizangra*, comme *bipaitistâna* (Yaçna, xix, 19), désigne le bipède, mais spécialement l'homme. *Bipaitistâna* seul signifie «femme»; *mairyo bizangra* est donc le criminel humain, l'homme criminel, digne de mort, ou meurtrier.

Comment donc peut-on soutenir que *mairya* signifie «serpent», et comment expliquer cette singulière erreur!

3ᵉ argument. Le regard d'*Anromainyus* produit des maux; ce regard est donc le mauvais œil; or le mau-

vais œil c'est l'éclair : donc *Anromainyus* est le génie de l'orage. On cite à l'appui le Boundehesh, chap. III, fin, et le Vendidad, XXII.

Encore une fois, tout ceci est bien loin de la vérité.

Voici ce que dit le Boundehesh : « Ensuite *Anromainyus* avec tous les Dévas s'avança contre les lumières; alors ils virent[1] le ciel, et la jalousie par le désir mit en eux la peine et ils se tinrent à un tiers[2] de l'intérieur du ciel. Puis il sauta du ciel sous la terre comme un serpent[3]. Devant le ciel il s'enfuit effrayé comme une brebis devant un loup. »

Le rôle du Déva des Dévas est clair; il monte à l'assaut des lumières, chemin faisant, il aperçoit (ou regarde) le ciel. Il s'arrête et s'enfuit effrayé. Nous voilà bien loin du regard producteur de maux. Il est vrai qu'on rend ainsi la seconde phrase « par jalousie il apporta l'angoisse dans le ciel »; mais c'est là un contre-sens. Comment *Anromainyus* apporterait-il l'angoisse dans ce ciel devant lequel il tremble comme une brebis devant un loup et d'où il fuit, effrayé à ce point qu'il court s'enfoncer en terre? L'*Ulema-i-Islam* dit expressément qu'il ne put rien contre le ciel (voy. Vullers, *Fragmenta*, p. 49).

Le vingt-deuxième fargard n'est pas plus favo-

[1] *Khazîtûnt* et les verbes suivants se rapportent à *hômand*, comme *vazlûnt*. *Azash* signifie « après cela, alors ».

[2] Terme obscur; peut-être à l'écart, chacun séparé. Le manuscrit de Haug porte *âi khadûk*, *di khadûk*.

[3] Plus loin, il parcourt la terre, semblable à une mouche. Ici la comparaison du serpent peint son entrée dans la terre.

rable. Nulle part l'*Avesta* n'attribue quelque influence au regard d'*Anromainyus*. Au passage cité il est bien dit que le mauvais génie vit ou regarda le ciel, mais son regard est sans effet; les maux qu'il cause affectent la terre et ne sont nullement attribués à l'œil du Déva. Mais en fût-il même autrement, cela ne serait pas plus utile à la cause. Soutenir que le mauvais œil est nécessairement l'éclair, c'est procéder d'une manière antiscientifique, c'est-à-dire admettre ce que rien ne prouve. La croyance au mauvais œil et à son efficacité funeste est une superstition de tous les temps et de tous les lieux; elle n'a rien de commun avec l'orage. Son origine est dans le fétichisme ou dans un surnaturalisme ignorant. Il en était en Éran comme dans nos contrées. « Le Mazdéen qui épouse une infidèle, est-il dit au fargard XVIII, est celui qui offense le plus gravement Ahura-Mazda. Par son regard ce criminel dessèche les eaux, arrête le développement des plantes, fait dépérir la verdure du sol », etc. (voy. fargard XVIII, 125-128). Le mauvais œil n'est donc point le privilège de l'éclair; bien plus, jamais l'éclair n'est mis en relation avec le regard destructeur.

Donc le mauvais œil n'est point l'éclair; donc aussi *Anromainyus* n'a ni l'un ni l'autre[1]. Aussi le der-

[1] En deux endroits, qui n'ont du reste aucun rapport avec *Anromainyus*, il est parlé de l'*agha daoithri*, c'est-à-dire « de la fourberie méchante ». Quelques manuscrits, les moins sûrs (comparez Spiegel, *Commentar*, t. I, p. 456), portent *doithri* que l'on veut rendre par œil. Or l'œil se dit *doithra* et non *doithri*. Cette *aghadaoithri* est

nier argument qu'on invoque est une pure fiction, une supposition sans base, telle que celle-ci : « Quand l'éclair pénétrait le ciel, les formules disaient : Voici le serpent qui jette le mauvais œil sur le ciel, voici le serpent qui regarde le ciel. » Tout cela est de la pure imagination, et il est très regrettable qu'on fasse intervenir ce facteur dans les choses de la science.

4e ARGUMENT. Quand *Anromainyus* voulut pénétrer dans le monde de la sainteté, dit le yesht XIII, 77, il fut repoussé par *Atar* et *Vohumano*. Or *Atar* est le feu de la foudre, puisqu'il lutte contre Azhi (yesht XIX, 47), et *Vohumano* est la bonne pensée qui tue les démons. — Quand *Anromainyus* fut précipité en enfer, il fut gardé par *Asha-Vahista* et *Veretraghna* (selon l'*Uléma-i-Islam*). Or *Asha-Vahista* est le feu de la foudre et *Verethragna* en est le génie.

Nous avons réuni ces deux arguments pour éviter des répétitions inutiles; car il n'y a encore qu'une seule chose à dire : tout est également sans le moindre fondement.

Vohumano n'a aucun rapport, quelque indirect ou éloigné qu'on le suppose, avec la lutte atmosphérique. Aussi n'essaye-t-on pas même de chercher un indice quelconque. *Vohumano* est un génie d'ordre moral,

amenée par les Dévas au sommet du mont infernal (Vend. XIX, 140). Ce qui prouve suffisamment qu'elle n'est point l'éclair; car ce n'est certes point là la place de la foudre, et d'ailleurs jamais aucun livre parse, d'aucune époque, n'a attribué aux Dévas la moindre action sur le tonnerre.

une création du mazdéisme sans analogie dans aucune autre doctrine indo-européenne. C'est le génie du bon vouloir à l'égard de la loi, à l'égard des dieux et des hommes, et à ce titre il est l'adversaire naturel du démon, ennemi de la religion, de Dieu et de ses fidèles.

Asha-Vahista n'est pas moins étranger au mythe orageux. C'est aussi une personnification d'idée purement abstraite; un génie exclusivement mazdéen représentant la sainteté et l'ordre moral régi par la loi de Zoroastre. S'il préside au feu, c'est là pour lui une attribution nouvelle datant de l'époque récente à laquelle les Parses ont réparti la création entre les Ameshas-Çpentas[1]. *Asha-Vahista* intervient ici comme représentant de la loi, de la sainteté mazdéenne. A ce titre, c'est son rôle de garder dans sa prison l'ennemi de la loi et de la pureté.

Verethraghna n'est point davantage le génie de l'orage; nous l'avons prouvé plus haut. C'est celui de la victoire, spécialement de la victoire du mazdéisme sur les religions des dévicoles, des esprits célestes sur les génies infernaux. Pour cette raison, sa place était ici marquée.

Âtar lui-même ne représente pas davantage l'orage et ses éclats. *Âtar* est le feu, sans aucun doute, mais nullement celui de la foudre. Partout où il paraît, il est le feu du foyer ou de l'autel.

[1] Comparez J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 15. Après avoir posé de semblables prémisses, comment peut-on dire ici tout le contraire!

L'homme qui coupe du bois l'allume à *Âtar*, fils d'Ahura (fargard v, 10).

Quand un homme meurt, *âtar* doit être transporté hors de la maison (v. 126). Les êtres souillés doivent être placés là où ils ne puissent être en contact avec *âtar* (farg. xvi, 8, etc.). L'homme qui répand des parfums dans *âtar* est aidé par lui (farg. viii, 247). *Âtar* appelle le maître de maison pour qu'il ne le laisse pas éteindre (farg. xviii, 43 et suiv.).

Nulle part le mot *âtar* seul ne désigne le feu céleste.

L'adversaire d'*Âtar* n'est pas *Azhi*, le serpent aérien, mais *Âzi*, le Déva de la luxure et de la mollesse. « Au tiers de la nuit, le feu d'Ahura-Mazda implore le maître de la maison : « lève-toi (lui dit-il), habille-toi, lave-toi les mains, et avec des mains bien pures, jette sur moi du bois à brûler, allume à ma flamme des bois bien purs. Car *Âzi*, la créature des Dévas, veut m'assaillir, elle veut m'enlever la vie. »

Le sens de cette prosopopée est connu de tout le monde. La loi exhorte le fidèle à se lever la nuit et à entretenir le feu du foyer ou de l'autel selon les règles disciplinaires, de peur qu'entraîné par la mollesse, le chef de maison ne néglige son devoir et ne laisse éteindre et mourir l'élément sacré.

L'adversaire des Dévas, celui qui peut en tuer mille, n'est point le feu de la foudre, mais celui de la terre, du foyer domestique, celui que l'homme

peut alimenter avec du bois et honorer en y répandant des parfums (v. farg. VIII, 247-257). C'est aussi le feu des foyers industriels, d'un potier, d'un fabricant de laque, d'un four à chaux, etc. (*ibid.* 262). On ne prétendra pas sans doute que tous ces métiers s'exercent au moyen de la foudre.

Le feu, *Âtar,* est donc l'adversaire des Dévas parce qu'il est l'agent le plus énergique de la puissance divine, parce qu'il est la source de la lumière qui forme l'essence d'Ahura-Mazda, et que la lumière est la substance opposée à celle des esprits de ténèbres, le principe de leur destruction.

Au yesht XIII, dont on se prévaut, *Âtar* agit en commun avec Vohumano; preuve évidente qu'il n'est pas le feu de l'éclair. En outre, les entreprises d'*Anromainyas*, auxquelles ces deux génies s'opposent, n'ont que la terre pour objet. Ce qu'ils l'empêchent de faire, c'est d'arrêter directement la croissance des plantes et l'écoulement des eaux, *takâi apâm.* Or le terme *taka* (de *tac* « courir ») ne peut s'appliquer qu'au cours des eaux fluviales, terrestres, et non à la pluie ou aux nuages. L'orage est donc hors de question.

Âtar nous est représenté une fois en lutte avec *Azhi*, c'est vrai; mais c'est dans une œuvre tardive où *Azhi* n'est plus le génie fulgurant. Nous venons d'ailleurs de voir à quel titre *Âtar* intervient là. Enfin, dans cet exemple même, il n'est pas le feu de la foudre ou l'éclair. Il serait, en effet, très bizarre qu'*Âtar,* l'éclair, disputât à *Azhi* le *qarenô*, qui est égale-

ment l'éclair selon la doctrine que nous combattons; l'éclair se disputant lui-même à *Azhi*, est-ce une explication qu'il soit possible d'admettre?

En ce qui concerne le récit de l'*Uléma-i-Islam*, nous devons encore constater cette déplorable confusion de temps, source de tant d'erreurs. L'*Uléma-i-Islam* est une œuvre du XI[e] siècle de notre ère. La garde d'*Anromainyus* en enfer est une addition tardive au récit du Boundehesh, la tradition ne la connaît point et dit même positivement tout le contraire. *Anromainyus* n'a point été lié en enfer et n'y a pu être gardé puisque, aussitôt après sa chute, il se relève et vient attaquer la terre qu'il désole encore constamment.

Cette conception de l'*Uléma* est donc en contradiction avec les renseignements de tous les livres parses écrits à une époque antérieure. C'est donc une création nouvelle faite à une époque où le mythe de l'orage était entièrement oublié.

Comment donc pourrait-on raisonnablement supposer que son auteur y fît intervenir des personnages quelconques à titre d'acteurs d'un mythe qu'il ignore complètement? N'est-ce pas là procéder d'une manière peu scientifique et méconnaître les principes qu'on a soi-même posés?

Nous avons déjà vu bien des choses; mais Vohumano et Asha Vahista transformés en dieux d'orages, c'est le *nec plus ultra*.

Il est donc de toute évidence que les adversaires d'*Anromainyus* n'ont rien de commun avec le mythe

de l'orage, et que ce dernier argument est aussi malheureux que les autres.

5ᵉ ARGUMENT. Les raisons suivantes sont tirées de la cosmogonie du Boundehesh. Nos lecteurs nous abandonneraient si nous les menions par tous les méandres de cette dialectique sans précédent. Bornons-nous donc à quelques points. — Rappelons d'abord la nature du sujet.

L'auteur du Boundehesh ou des extraits qui en forment les premiers chapitres cherche à expliquer l'origine des choses, les êtres primordiaux éternels, la création; puis spécialement la formation de la terre et sur la surface de celle-ci la production des montagnes, des eaux, des fleuves et des plantes, en dernier lieu, la création et les origines de la race animale et de l'humanité. C'est un système complet, parfaitement coordonné, dont l'orage ou l'atmosphère nuageuse est complètement exclu.

a. Le chapitre VIII, p. 18, explique la naissance des montagnes. Il la donne comme un effet du mouvement produit au centre de la terre. *Anromainyas*, attaquant notre globe, le transperça et pénétra dans ses entrailles. Alors la commotion suscitée par les violences du Déva fit surgir les montagnes. La première fut le *Harâ berezaiti*. Certes voilà une explication *sui generis*, mais cosmologique sans aucun doute. C'est de la terre qu'il s'agit et de sa structure seule. Pour nos adversaires il faut de l'orage partout. Comment en

trouver ici? cela ne paraît guère aisé. Grâce à leur mode d'explication élastique, rien ne les embarrasse. Voici pour eux ce que cela veut dire : *Anromainyus* pénétrant en terre, c'est le démon de l'orage qui pénètre les nuages et les fait grandir. Mais comment justifier cette interprétation qui sépare violemment une partie du système de tout le reste pour l'expliquer isolément et tout différemment des autres parties? Cela paraît malaisé; mais le système n'est jamais en défaut. « Il s'agit de montagnes. Or toute montagne est nuage, puisque la poésie védique compare les nuages à des monts célestes. Donc il s'agit ici de l'orage. »

Mais, dira-t-on, l'auteur parle expressément de la constitution de la terre; il annonce en termes formels qu'il veut expliquer la cause des inégalités du sol. — Peu importe sa pensée; il a voulu parler de montagnes, il parle de nuages sans le savoir. Étrange prétention de transformer tous les auteurs mazdéens en automates, disant constamment le contraire de ce qu'ils veulent dire et parlant toujours malgré eux de ce qu'ils ignorent complètement. — On essaye cependant un commencement de preuve, et on la cherche dans le nom de la première excroissance terrestre, le *Harâ berezaiti*, nom que tout le monde traduit « le mont élevé ». On rejette cette traduction et l'on dit : *Harâ* signifiant « montagne » est un mot sémitique et l'on ne peut indiquer ni quand ni pourquoi il aurait été introduit en éranien. Il y a donc erreur étymologique. *Harâ* est l'équivalent du sanscrit

saras, « eau, étang »; puisqu'il ressemble au mot sanscrit, il doit avoir le même sens. En outre, le *Harâ* s'appelle aussi *berez haraiti*, et ce mot *haraiti* doit être un participe présent signifiant « coulant » puisqu'il accompagne le mot *berez* « hauteur ».

Répondons en peu de mots : tout ici est encore inexact. *Harâ* « montagne » n'est point sémitique; il se rapporte au grec *ὄρος* ou *ἄριμα*. Fût-il même sémitique, il serait assez bizarre qu'on fût obligé de faire l'histoire exacte et complète d'un mot étranger pour pouvoir l'admettre. Le *Harâ* est une montagne dans tout l'*Avesta*. Cela n'est pas contestable. On sait ce que vaut à elle seule la ressemblance de deux mots, l'un éranien, l'autre sanscrit. Par ce principe *açpin* « croissant » devient « un cavalier céleste », *yavin* « grain », « un jeune homme », *kavi* « mauvais génie », « un poète sacré ».

Le *Harâ* ne s'appelle pas *barez haraiti*, mais *haraiti barez* (yesht XIX, 1), et *berez*, comme *bereza*, est un adjectif puisque l'on dit *ratu berez* « le maître élevé » (Vispered I, 29; II, 31), *Rashnus berezô* « Rashnu l'élevé », etc. De même *haraiti berez* ou *bareza* ne signifient que « *haraiti* élevée, haute », et non « hauteur coulante ».

Le sens constant de *Harâ*, *Haraiti*, embarrasse les partisans du système; mais ils se tirent d'affaire en disant que la mer céleste est devenue montagne, parce que ce nom faisait double emploi avec celui de la mer Vourukasha, et que, ne sachant qu'en faire, les Éraniens en ont fait une montagne. Certes cela

est expéditif et facile; mais la science demande d'autres raisons. Bien des eaux portent des noms multiples sans qu'on se soit avisé de transformer des lacs en promontoires ou des rivières en arbres. Ici en outre l'interprétation fantaisiste repose sur une faute de langage, comme il a été dit.

b. Selon la cosmogonie éranienne, le premier animal créé est un taureau. A lui la primauté comme au représentant de l'espèce la plus utile à l'homme. *Anromainyus* l'attaqua et le fit périr, comme il attaqua toute créature terrestre et fit périr le premier homme. Le système de l'orage voit encore en ceci les nuages et l'orage. Un taureau ne peut être qu'un nuage, puisque les Védas appellent métaphoriquement les nuages « des vaches ».

Ce raisonnement n'a pas besoin de réfutation; il la porte en soi. Une métaphore hindoue interdisait donc toute conception nouvelle aux Éraniens. Le récit du Boundehesh ne laisse pas supposer le moindre rapport entre ce taureau et les nuages. C'est bien un taureau réel que l'auteur parse a en vue, car il lui fait demander en mourant protection pour les *animaux*, et il nous montre son esprit, monté au ciel après sa mort, acceptant leur tutelle, tandis que de son corps tombé par terre poussent des plantes et des grains (chap. III, IV, X). Y a-t-il du moins un indice qui justifie quelque peu cette transformation? Qu'on en juge.

Ce n'est point *Anromainyus*, dit-on, qui est le vrai

meurtrier du taureau primordial; c'est *Azhi*, le serpent de l'orage. Et pour appuyer cette assertion, on commet une faute de langage bien surprenante. Les maux dont le Déva accable le taureau[1] pour le faire non pas mourir subitement, mais dépérir, sont *âz*, la misère, la douleur, la faim, la maladie et la lubrique Bushyançta, c'est-à-dire tous les maux qui accablent l'être corporel et vouent son corps à une lente destruction. *Âz*, que nous n'avons pas traduit, est la passion; le sens du mot est assuré par le passage où il désigne le goût (des aliments) (LXXX, 19), et par sa signification en persan. *Âz* c'est, quant à la valeur fondamentale, l'*âzi* avestique que l'on a vu précédemment; c'est la mollesse, la passion comme facteur de l'étiolement du corps. Cette explication est d'autant plus simple que le premier homme est ici frappé avec le taureau et que ces maux lui sont infligés en même temps, comme on le voit dans la note.

Or, pour introduire ici l'orage, on confond *âzi* avec *azhi;* on fait violence à la langue[2] pour ouvrir une porte au démon de l'orage; puis l'on raye d'un trait tout le reste, et il ne demeure que le seul *azhi*, très surpris, sans doute, de se trouver accusé d'un méfait dont il est parfaitement innocent.

[1] Comme le premier homme; l'un et l'autre sont les objets de ses coups.

[2] C'est comme si l'on disait qu'*angor*, angoisse, cache *anguis*, serpent, *ahi*, et que tout ce qui meurt d'angoisse est victime du démon de l'orage.

Non, le démon de l'orage n'a point de part dans ces faits cosmogoniques, et les efforts que l'on fait pour l'introduire prouvent, par leur insuccès, qu'il y est complètement étranger.

c. Ahura-Mazda créa d'abord un homme qu'il plaça seul sur la terre. L'adversaire du Dieu s'en prit également à cette créature excellente; les maux dont il la frappa la firent mourir après de longues années de dépérissement. De la semence qu'elle laissa échapper en tombant morte sur le sol, se forma le premier couple humain. Certes, il s'agit bien ici des commencements de l'humanité, et les maux qui s'attaquent au premier homme ne sont guère de nature à affecter les nuages. Cependant, on n'hésite pas encore à transformer ceci en une nouvelle scène d'orage. Nous ne fatiguerons pas nos lecteurs par une réfutation minutieuse et très fastidieuse; qu'ils jugent des arguments invoqués par celui-ci :

Le nom du premier homme est *Gayo-maretan*, ce qui signifie vie mortelle et, par parenthèse, s'applique parfaitement au premier vivant et au premier mort, mais très mal au nuage. — Or les vents dans les Védas sont nommés *maruts*, *marut* et *maretan*, c'est la même chose; donc *Gayo maretan* est un personnage orageux. Et l'on rend *marut* par « homme ». A ce titre, tous les hommes vont passer au monde des vents; car tous sont *maretan* égal à *marut*. Que dire, du reste, de l'explication du terme védique? *Maret*, *maretan* désigne l'homme en tant que mortel; la ra-

cine du mot est *mar* « mourir ». *Mortel*, c'est bien là la qualité de l'homme; est-elle celle des génies des vents? Non évidemment. — *Marut* vient de la racine *mar* que l'on trouve par exemple dans *μαρμαίρω* et qui signifie « étinceler ». Ce nom s'applique aux génies des vents à cause de leurs rapports avec les feux célestes; les éclairs sont dits leurs armes (voy. Rig Véda VIII, 7, 25; Vidyuddhastâs; cp. I, 88, 1; III, 54, 13; V, 54, 3). Rapporter *marut* à *maretan* (mortel), parce que dans l'un et l'autre mot les lettres *m, a, r*, se rencontrent, c'est reculer de plusieurs siècles, c'est retourner à Lennep, à l'*Etymologicum magnum* et à cette école étymologiste que Voltaire poursuivit si justement de sa mordante ironie.

Il est donc entièrement faux que *Anromainyus* ait des rapports de filiation avec Azhi, et ce n'est qu'en recourant à des suppositions impossibles et en donnant aux faits une apparence directement contraire à la réalité, que l'on peut établir quelque analogie. Il n'est pas un fait, pas un mot dans l'*Avesta* ou dans la tradition parse qui permette de ranger *Anromainyus* parmi les génies originairement orageux. Azhi reste partout et toujours parfaitement distinct du chef des Dévas. Subordonné à celui-ci dès l'introduction du dualisme en Éran, il en devient la créature et le ministre[1]. Les mythes conservés dans les livres éraniens

[1] Voyez Yaçna IX, 25, et passages parallèles; yesht XIX, 46. — L'*Avesta* parle en plusieurs endroits d'un Titan du nom de Çnavidhaka qui voulait arracher Ahura-Mazda du ciel, retirer *Anromainyus* de l'enfer et les atteler l'un et l'autre à son char. Or, on nous

concernant Azhi excluent complètement son héritier prétendu. Tout se borne, du reste, à sa lutte contre Thraetaona, répétée en termes identiques en cinq endroits (Yaçna IX, 25; yesht V, 29; IX, 14; XIX, 37), et à sa tentative de s'approprier la majesté ou splendeur royale (yesht XIX, 47 et suivants). Pour l'*Avesta*, Azhi a bel et bien succombé sous les coups de Thraetaona; à la fin des temps il n'est plus question de lui. Le yesht XIX, qui en raconte les péripéties, rappelle d'abord qu'Azhi succomba jadis sous les coups du héros céleste (§ 92), puis il ajoute : « Le prophète Çoshyant, au dernier jour du monde, détruit la Paesis d'origine mauvaise; Aeshma plie devant lui. Vohumano frappe Akomano; Haurvatât et Ameretât frappent la faim et la soif, et *Anromainyus* fuit vaincu et devenu impuissant » (voy. §§ 94-96). D'Azhi pas la moindre mention.

Les textes orthodoxes du mazdéisme ne lui attribuent donc aucune part à la lutte finale; pour eux, son histoire et celle d'*Anromainyus* n'ont aucune affinité.

Le Boundehesh rapporte une solution un peu différente de la question de la fin du monde. Après la défaite suprême des Dévas, il ne restera plus, dit ce livre, que deux Drujes, Aj et *Anromainyus*. Un sacrifice offert par Ormuzd assisté de Çraosha les rendra impuissants. Alors le serpent périra dans le

dit gravement que Çnavidhaka est le démon de l'orage voulant atteler à son char *Anromainyus* également démon d'orage; et quel indice apporte-t-on ? Aucun.

fer fondu, l'enfer terrestre d'*Anromainyus* sera détruit de la même façon, et la terre en sera délivrée. Cette fin du serpent est-elle l'écho d'un ancien mythe, ou une création nouvelle? Personne ne pourrait le dire; cependant, l'intervention de Çraosha prouve que cette conception n'est point ancienne, car ce génie est une création purement zoroastrienne.

Quoi qu'il en soit, on voit sans peine que le sort du serpent et celui du génie du mal sont entièrement indépendants.

Il est en outre certain que l'*aj* ou le serpent (*mâr*), dont il est ici question, n'est point *Azhi dahâka*, le serpent orageux, car le chapitre précédent du Boundehesh nous apprend que ce dernier a été tué par *Çâma* (LXX, 2; ch. XXX, c. finem).

Vraiment nous devons admirer ici avec quelle indépendance on traite et les textes et l'histoire dès qu'ils contrarient le système. Voici en effet ce que nous lisons : « Le Boundehesh est très court en ce qui concerne la catastrophe finale, il ne dit que ces mots : « *Azhi est déchaîné*, » mais ils sont plus que suffisants. Azhi, c'est le démon de l'orage; donc le monde périt dans un orage, donc l'orage est la base de tout le mazdéisme. »

Si le texte était tel, on serait encore étonné de la désinvolture de la conclusion. Que l'auteur du système du Boundehesh fasse intervenir dans la scène qu'il imagine le nom d'un ancien démon, cela ne prouve pas plus en faveur de l'origine orageuse du système que l'intervention de Vritra dans le Hari-

vança ne transforme le Vishnou des Pouranas en un génie de la tempête. Mais négligeons pour le moment cette considération tout importante qu'elle est.

On n'est pas peu surpris quand on constate que le texte du Boundehesh ne dit pas un mot de ce qu'on lui fait dire. Nulle part on ne trouve ces mots *Azhi est déchaîné;* nulle part on ne voit qu'il provoque la catastrophe. Voici ce qu'on lit dans le livre pehlvi; on pourra juger de la violence faite au texte.

Le chapitre XXX du Boundehesh indique la constitution des sept Kashvars ou divisions du globe terrestre et indique les héros légendaires qui président à chacun d'eux. Il n'y est pas question d'autre chose, ses derniers mots y ont encore trait; la fin du monde n'y est pas même l'objet d'une allusion. Or, dans ce chapitre, à propos de Kereçâçpa, il est dit : « Thraetaona ne pouvait tuer Dahâka, il le lia au Demavend. Lorsqu'il est délié, Çam se lève et le tue. » *Amat arcak yehavûnit Çam akhêzît azash mahitûnit.*

Voilà comment « Azhi est déchaîné » sur le monde et comment le monde finit dans un orage. Peut-on pousser plus loin l'inexactitude?

Et ce qui infirme encore cette théorie, c'est que le chapitre qui traite des derniers temps (XXXI) dit expressément que les méchants seront punis sévèrement, que les bons pleureront sur les méchants et les méchants sur eux-mêmes (LXXIII, 20), et que Dahâka subira le supplice des criminels dignes de mort. *Cigon margarzânân pâtfrâs vitârênd* (LXXIV, 3).

Le prétendu serpent aérien, cause des révolutions

finales, est donc simplement un membre inférieur du corps infernal, puni pour ses méfaits avec une rigueur exceptionnelle.

Quid plura? Serait-il nécessaire de prolonger l'examen d'arguments qui tous, pour ainsi dire, pèchent par un vice radical? Non sans doute. Tant d'efforts malheureux prouvent l'inanité du système. Mais cela ne nous suffit pas, il nous faut une preuve positive et directe. Pour cela, nous devons comparer le mythe de l'orage et le dualisme mazdéen. Peu de mots suffiront pour faire voir que l'on ne peut chercher dans le premier l'origine du second.

Qu'est-ce, en effet, que le mythe de l'orage? Une peinture imagée d'un phénomène de la nature et d'un phénomène accidentel et rare. Le zoroastrisme, au contraire, est une philosophie complète embrassant l'universalité des êtres et des faits et cherchant à expliquer leur nature et leur origine. Le mythe n'a trait à aucune de ces questions; il ne fait autre chose que de personnifier les éléments atmosphériques en lutte. Donc, pour concevoir le projet de créer une ontologie, une cosmogonie, un système philosophique et religieux complet, il fallait être inspiré par des idées et des tendances entièrement en dehors des préoccupations des chantres d'Indra. On pourrait certes l'affirmer *a priori*, il n'est guère raisonnable de supposer qu'un philosophe plongé dans des méditations aussi profondes et aussi étendues ait été chercher ses solutions dans un mythe restreint sans rapport aucun avec l'objet de ses recher-

ches. Cela serait d'autant moins raisonnable que les philosophes de l'âge védique connaissaient parfaitement la nature des acteurs de ce mythe et savaient déjà voir en eux les éléments eux-mêmes.

Mais cet argument ne nous suffit point, nous devons trouver dans le mazdéisme la preuve d'une provenance extra-mythique. Résumons nos considérations en quelques points.

1° Ce qui a inspiré à l'auteur du zoroastrisme la conception dualistique, ce n'est point la vue d'une lutte d'éléments matériels, mais c'est le spectacle des maux tant physiques que moraux qui accablent l'humanité. Ceci est hors de conteste, car l'*Avesta* le dit expressément. Écoutons le Gâtha trentième :

« Et maintenant je veux annoncer ces vérités. . . . ces leçons salutaires selon la sainteté. . . Écoutez de vos oreilles ce qui est parfait, voyez de votre esprit ce qui est pur, afin que chacun puisse discerner le choix de doctrines qu'il doit faire pour son propre corps, avant le grand (jour); car voici les maîtres qui enseignent (ce qu'il faut) pour cela. Or (il y a) deux esprits primordiaux qui ont été appelés d'après leur propre opération par pensées, paroles et actions, l'esprit bon et le mauvais, que le juste sait discerner avec vérité, et le méchant, point. Je proclamerai aussi qu'ils se rencontrèrent à l'origine pour créer la vie et la mort et le sort final des êtres, ces deux esprits (qui sont) le mauvais esprit des méchants et l'esprit très bon des saints.

« De ces deux esprits, le mauvais choisit les actes coupables; l'esprit bon choisit la sainteté, lui qui habite les cieux immuables; et (comme lui) choisirent ceux qui cherchent à satisfaire Mazda par des actes essentiellement bons.

« Ils ne surent point discerner ces (deux esprits) selon la vérité, les sectateurs des Dévas; à eux, qui complotent le mensonge et la tromperie vint s'unir l'esprit mauvais qu'ils ont choisi, et ils s'unirent avec empressement à la violence pour désoler le monde humain. »

Voilà certes des considérations élevées, au milieu desquelles le mythe orageux ferait piètre figure et dont il ne peut expliquer la moindre partie.

2° Le zoroastrisme supprime complètement la pluralité des dieux. Il ne reconnaît pas seulement un dieu supérieur aux autres, mais il proclame un seul être digne de ce nom. Son nom n'est plus la personnification d'un élément quelconque, comme Agni, Indra, Mitra et le Varouna des Védas : c'est le dieu spirituel, un, éternel, infiniment puissant et sage, créateur et conservateur des êtres et même des esprits célestes. Certes, le monothéisme de l'*Avesta* n'est pas parfaitement pur; on peut y signaler quelques inconséquences, quelques restes de l'ancienne mythologie; mais en principe le dieu du zoroastrisme est exactement tel que nous venons de le dépeindre. Or cette conception est précisément

l'antipode de toutes les mythologies antiques, tant indo-germaniques que touraniennes ou babyloniennes.

C'est surtout dans les Gâthas que l'on doit chercher l'expression du zoroastrisme pur et sans mélange. Or, dans ces chants, nous voyons le monde des mythes et des dieux entièrement expurgé; quelques personnifications d'idées abstraites, (*Asha*) la sainteté, le bon esprit (*Vohumano*), la sagesse (*Armaiti*), etc. y entourent seules le trône d'Ahura-Mazda, mais lui seul est dieu. Des mythes antiques il n'est pas fait la moindre allusion, et pour en découvrir quelqu'une, on a dû avoir recours à ces bizarreries que nous signalions dans notre précédent article et dont la redite fatiguerait inutilement nos lecteurs.

On a prétendu que le système de l'*Avesta* était le dualisme pur. Rien n'est moins exact. Les deux esprits originaires n'ont de commun que l'existence increéée. Pour tout le reste *Anromainyas* est de beaucoup inférieur à Ahura-Mazda. Sa science est très bornée; dans ses ténèbres primordiales, il ne connaissait pas même l'existence d'Ahura. Il ne sait que ce qu'il voit. Sa puissance créatrice se borne à produire des maux, à troubler la bonne création, à inspirer les mauvais désirs et à imiter quelques-unes des œuvres inférieures de Dieu. Il semble parfois avoir créé les mauvais esprits, les Dévas et les Drujes; mais la destinée de ces génies du mal, comme celle de leur chef, est d'être perpétuellement chassés et vaincus par les génies célestes, par les simples

fidèles eux-mêmes; leur sort final est d'être détruits ou précipités dans les ténèbres infernales pour n'en plus jamais sortir.

3° L'action des démons de l'orage a pour siège le ciel. C'est au ciel qu'ils luttent contre les dieux, puisque leur rôle consiste surtout à ravir les nuages et à tâcher de s'approprier la foudre.

Anromainyus, au contraire, ne peut rien contre le ciel; en vain cherche-t-il à y pénétrer, il fuit tremblant de frayeur comme une brebis devant un loup (voyez le passage du Boundehesh cité plus haut). Et l'*Uléma-i-Islam* ajoute qu'il n'a rien pu contre le ciel (Vullers, *Fragments*, p. 49). Dans la guerre qu'il déclare à la création, il s'attaque à la terre et aux plantes qu'il ravage, aux premiers êtres animés qu'il fait périr; mais les nuages et l'éclair restent entièrement en dehors du but de ses efforts. Il veut, il est vrai, s'en prendre à l'eau terrestre puisqu'elle s'élève immédiatement par la force du vent. En tous cas, sa tentative échoue, car à peine en a-t-il conçu le projet, qu'il tombe dans l'impuissance (*yîn ham yôm amat aîbit yîn dâbarast, lakhvâr acârak. . . mehim val pîtakih yâtûnt*), et dans une impuissance qui se manifeste à tous les yeux et ne lui permet plus de nouveaux efforts.

Rien évidemment de plus contraire au rôle des génies orageux renouvelant sans cesse leurs tentatives.

4° Il est surtout un caractère du dualisme maz-

déen qui le distingue de tout autre et distingue ses démons de ceux des autres systèmes religieux : c'est le caractère moral. Ce fait est universellement reconnu; il n'est pas besoin de le prouver. Les démons védiques ne sont démons que parce qu'ils luttent contre les dieux et privent l'homme de certains biens matériels. Tel personnage du ciel védique, *Tvashtri*, par exemple, est tantôt dieu, tantôt démon; l'éclair est l'arme parfois des dieux, parfois de leurs adversaires.

Les Asouras, les Dâityas, les Dânavas de l'âge suivant ne sont pas davantage de nature mauvaise. Leur action se borne au monde physique. Le Mahâbhârata nous montre les Asouras devenus démons pour avoir voulu s'approprier l'ambroisie. Le Harivança nous explique longuement que les ennemis des dieux le sont uniquement par circonstance et n'en sont pas moins pieux pour cela; leur origine est également divine. Citons quelques traits.

« A l'origine Daxa créa par sa pensée les Dévas, les Asouras, les Râxasas, les Yaxas et les Piçâcas. » (Vers 116, 117.)

« Les fils du Dâitya Sanhrâda étaient fameux par leur adresse aux armes et par leurs pieuses austérités; les Dévas ne pouvaient les vaincre. » (Vers 220, 221.)

« Les Dânavas respectent les Maharshis autant que le font les Dévas. » (Vers 899.)

« Lorsque Bali, le chef des Daîtyas et des Dânavas, entreprend avec *Vritra* et *Çambara* de détrôner les

dieux, il se prépare à son expédition en offrant des sacrifices, en prodiguant des dons aux brahmanes.» (Adhyâya 230.) «Vainqueur des dieux, maître des trois mondes, il fait régner la justice et la piété.» (Adhyâya 255.)

Telles sont les conceptions hindoues. De nature tout opposée est le démon de l'Éran. *Anromainyus* est essentiellement mauvais; incapable d'aucun bien, il est capable de tout mal. C'est la personnification du mal et principalement, avant tout, du mal moral, comme le prouve le chapitre des Gâthas qui expose clairement et expressément le principe du dualisme (Yaçna xxx).

Anromainyus est l'adversaire de Dieu parce qu'il l'est de tous les biens. Père du crime et de la luxure (Bound. VIII, 15), il est l'instigateur de l'impiété, de l'impureté, de la haine, du meurtre, etc. (voy. fargard I).

Le dualisme mazdéen est l'opposition essentielle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et ce caractère seul suffit pour exclure toute provenance mythique.

5° Un autre trait caractéristique et distinctif du zoroastrisme, c'est le caractère abstrait et la sévérité morale de toutes ses conceptions; c'est aussi la disparition des mythes. Cette particularité a été maintes fois signalée; elle a été parfaitement mise en lumière dans le travail que M. Rapp a publié dans le tome XIX de la *Zeitschrift der deutschen morgenlän-*

dischen Gesellschaft, et M. Renan la constatait encore dans son rapport de l'année dernière.

Les créations purement zoroastriennes se composent en majeure partie de personnifications de vertus et de vices et d'allégories morales. Ce sont : le bon esprit (Vohumanô), la sainteté parfaite (Asha Vahista), l'obéissance religieuse (Çraosha), la pureté (Ashi), la loi sainte (Manthra Çpenta, Daêna), etc.

Rien n'est plus opposé au génie aryaque qui ne personnifie que les éléments et les forces de la nature.

Non moins caractéristique est cet autre fait que le génie créateur des mythes s'est éteint en Éran alors qu'il se développait avec exubérance sur la terre védique. Nous ne fatiguerons pas nos lecteurs en leur présentant une comparaison complète et détaillée des points de religion conservés dans les deux pays. Deux ou trois exemples suffiront. Nous nous arrêterons aux faits essentiels, en ce qui concerne le feu et le soleil.

1° *Du feu.* Le culte du feu est le trait caractéristique du culte zoroastrien. Aussi les auteurs orientaux emploient-ils les termes d'ignicoles, d'adorateurs du feu (*azerkésh*, *ateshperest*) pour désigner les disciples fidèles du mazdéisme. Le feu devait donc être un des principaux objets de leurs préoccupations religieuses et de leurs hymnes de louange. Voyons donc ce qu'en dit l'*Avesta*.

Il est facile de constater que dans les livres parses

âtar (le feu) a cessé d'être personnifié, qu'il n'est plus que l'élément en lui-même. *Átar* est appelé feu d'Ahura-Mazda et parfois fils d'Ahura-Mazda, le plus puissant, le plus secourable des Yazatas. Le Yaçna XXXVI l'invoque et l'appelle pour qu'il assiste le mazdéen dans le grand œuvre, c'est-à-dire dans le sacrifice ou la propagation de la loi; il le qualifie probablement d'être céleste.

Un *Nyâyish*, œuvre récente, l'appelle le guerrier sacré, le Yazata aux nombreux agents curatifs (Ny. v. 2, d.).

En deux endroits, une prosopopée met le feu en scène et lui fait adresser la parole au fidèle (Vendidâd VIII, 250, et XVIII, 45 et suivants). Mais là, comme ailleurs, on ne peut voir qu'une représentation métaphorique de l'élément; car ce qu'*Átar* demande, c'est qu'on entretienne sa flamme, qu'on y répande des parfums.

Que l'on compare maintenant le rôle du feu dans les Védas.

Le mythe d'*Agni* est un des plus brillants et des plus riches des hymnes hindous; le rôle du dieu est plein de vie, d'action et d'éclat. S'il brûle le bois qui l'a fait naître, c'est un enfant qui tue ses parents, qui les dévore (X, 79). S'il apparaît dans le ciel, c'est qu'Indra l'a engendré en pressant deux roches. Il paraît au matin amoureux des feux de l'aurore, la nuit et l'aurore poussent vers lui des cris de joie comme la vache vers son veau dans l'étable (II, 2, 2). Il s'élance à travers les nuages, et des rayons de ses

yeux il inspecte le ciel et la terre (II, 3). Sa flamme est un cheval rapide et brillant (III, 29, 6), la bannière des dieux (I, 27, 12). La fumée est un vaste nuage à travers lequel, comme le soleil, il regarde l'univers. Il s'identifie successivement à tous les dieux, il est Indra, Vishnou, Varouna, Mitra, Aryaman et Tvashtar; il est Poûshan, il est Savitar, Adîti et Bhaga (II, 1). C'est avec sa langue que les dieux goûtent l'offrande. Il est supérieur aux dieux lorsque son cheval de trait (ses rayons) est bien équipé; il remplit le ciel et la terre (II, 15).

Agni a trois naissances. La première a eu lieu dans le ciel; descendu sur la terre et communiqué aux hommes par Bhrgou, il tend toujours à remonter au lieu de son origine, il s'y précipite avec ardeur; un char brillant, des coursiers ardents aux couleurs brillantes et sombres (II, 8, 1; 10, 2) l'y ramènent promptement. Agni est souverainement sage, il connaît tous les êtres (*pracêtas*, *jâtavedas*), il donne l'intelligence et la sagesse (I, 27, 11). Il confère tous les biens aux mortels; il donne les trésors, les troupeaux et les chevaux, la pluie, les aliments et les boissons (II, 6, 2-5; II, 9). Fils de la force, d'une puissance infinie, il donne la victoire aux guerriers (I, 27, 7-11). Il est la tête du ciel et l'ombilic de la terre. Comme les rayons sont compacts dans le soleil, ainsi les trésors sont dans Agni.

« Agni qui es pour tous les hommes, ta grandeur dépasse celle du ciel. Tu as donné le libre espace aux dieux par ta lutte victorieuse. Comme Indra,

tu as vaincu l'ennemi des dieux, tué le Dasyou, abattu ses bannières, pourfendu le ravisseur des biens» (I, 59, 2-5).» Tels sont les discours védiques.

On n'en finirait point si l'on voulait citer tous les traits de ces mythes.

Que l'on compare maintenant l'*Âtar* avestique : quelle pâleur, quelle pauvreté en face de tant de richesse et d'éclat! quelle sévérité en face de cette exubérance d'images, souvent de la plus grande licence! Cependant l'Éran a connu quelque chose de ces peintures animées; le yesht XIX nous en a conservé un trait dans la lutte d'Âtar et d'Azhi au sujet de la splendeur souveraine (§§ 47 et s.), et dans le paragraphe 45 du fargard XVIII où nous voyons *Âzi* (qu'il ne faut pas confondre avec *Azhi*) s'efforçant d'éteindre le feu. Comment s'est opéré ce changement; quelle main a glacé les imaginations éraniennes et substitué à ces tableaux vivants des figures sévères et presque inanimées? C'est ce que nous verrons plus loin. Retenons seulement de cette étude les témoignages certains d'une transformation complète opérée dans les idées éraniennes, en même temps que s'introduisait le dualisme.

Si nous examinions à fond tous les génies de la nature et leur culte, nous constaterions aisément des différences presque aussi profondes, plus profondes encore parfois. Mais il faut nous borner; contentons-nous de jeter un coup d'œil sur les conceptions relatives au soleil.

2° Hvare, *le soleil.*

Hvare khshaêta « le soleil », dans l'*Avesta*, n'est en réalité que l'astre du jour lui-même, honoré pour la lumière qu'il répand et pour sa vertu purificatrice. Il n'a ni personnification ni mythe. Un yesht très court et très insignifiant lui est dédié. Tout ce que l'on y trouve, c'est qu'il faut honorer le soleil parce que, s'il ne se levait pas, la nature resterait dans les ténèbres et que les Dévas se trouvant dans leur élément y seraient les maîtres du monde; c'est, en outre, que la lumière du soleil purifie la nature. On retrouve dans cette dernière raison celle qui a motivé la prescription du Vendidâd ordonnant d'exposer les cadavres au soleil. Les seules qualifications que cet astre reçoive sont : brillant, immortel, coursier rapide ou aux coursiers rapides (pour exprimer la rapidité de sa marche), œil d'Ahura-Mazda (par métaphore)[1], lumière lointaine, la plus élevée de toutes (yesht XXXVI, 16). Quelques traits vont jusqu'à la prosopopée : le soleil, la lune et les étoiles éclairent à regret l'impur (Vend. IX, 161): ils louent le juste qui monte au ciel (VII, 134). En revanche, les prières du Vendidâd XI purifient l'astre du jour (§ 6), et, sans les Fravashis, il ne pourrait avancer, la crainte des Dévas le retiendrait tremblant et immobile (yesht XIII, 57).

[1] Yaçna I, 35. Le soleil aux coursiers rapides n'est certainement pas un œil naturel; ailleurs, il est parlé des deux yeux d'Ahura-Mazda (yaçna LXVI, 61). Rien, du reste, ne permet de supposer le sens propre, matériel.

C'est tout. — Que l'on veuille bien y comparer maintenant la brillante, la luxuriante mythologie du soleil védique avec ses mille noms[1], ses formes variées[2], son char étincelant, brillamment attelé, que précède celui des Açvins et dont Indra brise une roue; avec ses unions et ses engendrements multiples, et l'on sera forcé de convenir que l'Éranien avestique sort entièrement du monde aryaque; qu'il occupe, au point de vue religieux, une position exceptionnelle et tout à fait nouvelle, puisque quelques traits échappés trahissent seuls l'union primitive. Cette transformation des idées éraniennes se manifesterait de plus en plus si nous poursuivions cette analyse; mais nous craindrions de fatiguer nos lecteurs. Ce qui précède suffit amplement pour démontrer que, sur la terre avestique, le courant mythique a été subitement arrêté et refoulé en arrière. On ne pourrait soutenir que ce changement radical est le produit du caractère éranien; car ce caractère n'était point tel à l'origine, comme le prouvent les restes de mythes encore perceptibles que nous venons de mentionner (voy. yesht XIX, 47). D'ailleurs le génie éranien a su retrouver ses qualités originaires lorsqu'une nouvelle influence le rendit à ses anciennes tendances, en lui présentant les nouvelles conceptions d'Anâhita et de Mithra (voy. yeshts V et X).

Ce serait un phénomène bien étrange, il faut en convenir, qu'une religion toute morale et ennemie

[1] Voy. *Sûryasahasranâma.*

[2] *Savitar, Sûrya, Pushan, Aryaman, Bhaga,* etc.

des mythes, sortie de ces mêmes mythes qu'elle s'est efforcée de détruire.

6° Le caractère antimythologique du mazdéisme se manifeste mieux encore si nous considérons la nature des satellites que cette doctrine a donnés à l'un de ses deux génies primordiaux, au génie du mal. Tandis que la religion primitive lui léguait les Yatus, les Pairikas et autres représentants du monde de la nature, le mazdéisme donnait comme compagnons à *Anromainyus : Akoman*, l'esprit pervers, *Aeshma*, Déva de la violence, de l'inimitié et de la désobéissance, adversaire principal de *Çraosha; Andra*, *Çaurva* et *Nâonhaithya*, représentant la malveillance, la cruauté et l'orgueil; puis les Dévas de la mollesse (Âzi), de la jalousie (*Araçkô*), de la luxure (*Jahi*), de la tromperie (*Daêvis*), etc.

Dans le Boundehesh, c'est le Déva de la luxure qui soutient, encourage *Anromainyus* et le relève de son état de prostration (voy. chap. III).

Peut-on raisonnablement soutenir qu'un système tout d'abstraction et de moralité est sorti de mythes exclusivement naturels et pleins de figures licencieuses? Non, sans aucun doute.

Nous devrions passer encore en revue les autres points de la doctrine mazdéenne; mais ils trouveront mieux leur place dans les études subséquentes. Terminons ces considérations et concluons.

Il est absolument faux qu'*Anromainyus* soit l'héritier d'Ahi, de Vritra ou de tout autre démon de l'o-

rage; il est également faux que le dualisme avestique dérive de la lutte des esprits qui fait la base du mythe. Son origine est toute différente.

Pour soutenir cette théorie, il faut faire violence aux textes et aux faits, il faut dénaturer le caractère des génies zoroastriens et des doctrines avestiques, et confondre les temps et les choses dans un pêle-mêle d'où la critique est totalement bannie; il faut enfin recourir aux étymologies les plus condamnables, changer les textes, affirmer les choses les plus fausses et substituer souvent la fantaisie à la science.

Chose étrange que cette préoccupation de retrouver partout l'orage! Elle offusque à ce point qu'elle fait méconnaître la nature même des génies antézoroastriens. Les Yâtus, par exemple, nous sont présentés comme des génies d'orage (puisque tout doit l'être), alors que les Védas aussi bien que l'*Avesta* leur donnent un caractère tout différent[1]. Il n'arrive pas même aux partisans de ce système de se demander si leur mythe favori est réellement primitif et ne dérive pas d'un dualisme antérieur. Cependant les découvertes de l'assyriologie ne permettent plus de résoudre cette question *a priori*.

Il suffit, du reste, d'appliquer le procédé mythologique à un fait historique pour en faire connaître le vice radical. Terminons par un exemple qui le mette en lumière.

Supposons un instant que l'histoire de Jugurtha

[1] Ce point sera traité plus loin.

soit tombée dans l'oubli. Un savant mythologue découvre un livre historique perdu; il voit que les Romains eurent un jour à lutter contre un roi du midi, au teint basané, hardi et cruel. Meurtrier de son frère, avec lequel il partageait le trône, ce barbare s'était emparé du pouvoir suprême. Après quelques péripéties guerrières, il fut vaincu par les Romains, fait prisonnier et enfermé dans un cachot ténébreux où il périt lentement de misère, d'angoisse et de fureur.

A la lecture de ces lignes, notre docte adversaire ne se sent pas de joie. Il prend aussitôt la plume pour annoncer au monde savant qu'il vient de découvrir une nouvelle transformation du mythe de l'orage. Point de doute ! tous les traits y sont réunis. Cet ennemi à la peau brune, c'est le Dasyou védique, également hardi et féroce. Le meurtre d'un frère cohéritier du trône, c'est la scène habituelle du mythe orageux, c'est le meurtre de Yima par Çpityoura, c'est celui d'Iraj par Tûr.

Jugurtha usurpateur, c'est Vritra, maître du ciel un moment; la guerre numide, c'est la lutte de l'orage terminée nécessairement par la défaite du démon. Le cachot où ne pénètre aucun rayon de soleil, c'est le noir nuage ou le lieu de retraite de Vritra banni du domaine de la lumière. Enfin ces destructeurs du démon captif sont exactement ceux du taureau primordial. Le vrai acteur de ce drame, c'est *Angor*, c'est-à-dire *Anguis*, le serpent, l'Ahi des temps antiques. Il n'y a pas moyen de récuser des analogies aussi nombreuses, aussi frappantes; nulle part elles

ne se rencontrent si complètes. Donc Jugurtha est le Vritra de la Numidie! Heureusement l'histoire a des droits que l'on ne peut méconnaître. Mais lorsqu'on est privé de ses lumières, à combien de faux pas n'est-on point exposé! Certes, un système qui repose sur de telles bases et qui conduit à des résultats, à des méprises de cette espèce, n'a point pour lui la vérité.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE LIVRE DES CENT LÉGENDES

(AVADÂNA-ÇATAKA),

PAR M. LÉON FEER.

Dans la préface du volume intitulé *Inscriptions of Asoka*, imprimé à Calcutta en 1877 et qui ouvre la publication du *Corpus inscriptionum indicarum*, M. Alexandre Cunningham, pour établir la date du Nirvâna qu'il fixe à l'an 478 avant notre ère, invoque l'autorité du recueil sanscrit bouddhique népalais *Avadâna-Çataka* les «Cent légendes». Quoiqu'on ne puisse voir là une découverte nouvelle (il y a déjà longtemps que Burnouf a cité le passage allégué par M. Cunningham) et qu'il s'agisse d'une simple ligne d'un manuscrit de 252 feuillets, l'attention est appelée de nouveau sur ce recueil, et il nous paraît opportun d'en faire ici une étude spéciale. L'Avadâna-Çataka n'est connu jusqu'à présent que par divers extraits et citations répandus çà et là. Un travail d'ensemble, réunissant ces données éparses, les rat-

tachant à un examen systématique et les complétant par quelques extraits nouveaux, en donnera une idée plus complète. L'étude de l'Avadâna-Çataka comprend accessoirement celle de divers autres recueils qui lui sont plus ou moins étroitement unis, et dont quelques-uns peuvent être considérés comme en étant des doubles incomplets.

I.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

L'Avadâna-Çataka est un des ouvrages que Burnouf a mis à contribution pour composer son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Il s'en est servi beaucoup moins que du Divya-Avadâna, et cependant c'est l'Avadâna-Çataka qui paraît avoir attiré tout d'abord et principalement son attention. En effet, il en avait commencé une traduction complète; mais après avoir achevé la cinquième partie de ce travail, il l'abandonna par des motifs qu'il ne nous fait pas connaître. La traduction de la septième des Cent légendes, qui a passé dans l'*Introduction*, est tout ce qui en est parvenu jusqu'à nous, car les extraits divers et plus ou moins étendus de l'Avadâna-Çataka dispersés dans l'*Introduction* ne paraissent pas provenir de ce travail spécial. Il est permis de regretter que l'illustre indianiste ait cru devoir y renoncer. Nous supposons qu'il a eu de bonnes raisons pour cela; mais, avec le temps, ces raisons auraient sans doute perdu de leur force, des raisons contraires

auraient pu agir sur son esprit; et je me persuade que Burnouf, s'il eût vécu plus longtemps, serait revenu tôt ou tard à son premier projet[1].

Amené par les citations de Burnouf et par l'existence dans le Kandjour d'une traduction tibétaine très complète et très fidèle de l'Avadâna-Çataka à m'occuper de ce recueil, j'en ai fait une étude approfondie et je l'ai traduit en totalité avec plusieurs textes sanscrits et pâlis qui s'y rattachent. Je me propose de compléter et d'éclaircir cette traduction par une introduction très étendue consistant dans une étude des Avadânas en général et spécialement de l'Avadâna-Çataka. Je suis donc en mesure dès à présent d'offrir au lecteur une analyse et des extraits propres à lui faire bien connaître le caractère de ce recueil. Voilà pourquoi, en attendant le moment où je pourrai publier mon grand travail, j'en détache quelques portions pour le *Journal asiatique*.

La Bibliothèque nationale possède un manuscrit de l'Avadâna-Çataka : c'était, je crois, le seul qui

[1] Voici ce que dit Burnouf de ses projets relativement à l'Avadâna-Çataka auxquels je fais allusion ici : « Le XXIX[e] volume (du *Mdo*) donne une version tibétaine très littérale, ainsi que je l'ai vérifié moi même, d'un recueil de légendes intitulé *Avadâna-Çataka*, dont *je m'occuperai ailleurs plus en détail*, et dont *j'ai déjà traduit deux livres.* » (*Introduction à l'histoire du Buddh. indien*, page 6 de la réimpression.) Quoique Burnouf parle souvent de l'Avadâna-Çataka et en cite des fragments, on peut dire qu'il n'a pas réalisé son projet de « s'occuper en détail » de ce recueil, pas plus sans doute que son dessein d'en faire une traduction. Je pense qu'il y a lieu de tenter ce que, selon toutes les apparences, il aurait voulu faire, et a été empêché d'exécuter.

existât en Europe jusqu'à l'entrée récente dans la bibliothèque de l'Université de Cambridge de deux copies du même ouvrage apportées par M. Daniel Wright, les numéros 1611 et 1386 de son catalogue. Dans un récent et trop bref séjour à Cambridge[1], j'ai pu examiner les deux manuscrits. Le n° 1386 est une copie faite tout dernièrement pour M. Wright. Le n° 1611, daté de 765 (= 1645), est le manuscrit original, que M. Wright a pu enfin acquérir. En général, les ouvrages sanscrits bouddhiques ne sont plus représentés respectivement au Népâl que par un seul manuscrit ancien, et toutes les copies qui existent ou qu'on peut obtenir d'un ouvrage déterminé, dérivent de cet unique manuscrit. En ce qui touche l'Avadâna-Çataka, le manuscrit de la Bibliothèque nationale, qui est en caractères devanâgaris, doit avoir été copié comme le ms. 1386 de Cambridge sur le ms. 1611 : ce ms. 1611, en caractères népalais et d'une écriture fine et serrée, est sans doute le seul représentant des anciens manuscrits de cet ouvrage, en sorte que désormais, pour

[1] Puisque j'ai parlé de mon séjour à Cambridge, je considère comme un devoir d'exprimer ici ma reconnaissance aux personnes (je puis dire aux amis) qui m'ont ouvert l'accès de la Bibliothèque de l'Université et ont mis à ma disposition l'importante collection formée par M. Daniel Wright. MM. les professeurs William Wright (frère de celui qui a recueilli les manuscrits) et Cowell, le bibliothécaire M. Bradshaw, le sous-bibliothécaire M. Magnusson et leurs subordonnés ont été d'une obligeance parfaite et m'ont donné toutes les facilités désirables. Ce n'est pas leur faute si je n'ai pas retiré plus de fruits de mon séjour parmi eux, c'est tout simplement que je suis resté dix jours quand il aurait fallu en rester cent.

remonter à la source de l'Avadâna-Çataka, pas n'est besoin de se rendre au pied de l'Himâlaya, il suffit de passer le détroit et d'aller à Cambridge.

J'entre maintenant dans mon sujet; après quelques détails sur la nature et la place de l'Avadâna-Çataka, j'en donnerai une analyse, puis un spécimen, après quoi je passerai aux ouvrages congénères.

II.

RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX SUR L'AVADÂNA-ÇATAKA.

L'Avadâna-Çataka est (le nom même l'indique) un recueil de cent légendes dites Avadânas, et toutes en prose. Dans quelques-unes d'entre elles, le tiers environ, il se trouve une ou plusieurs stances (*gâthâ*). On sait que les stances sont considérées comme la partie la plus ancienne des textes en prose auxquels elles sont mêlées : nous pensons qu'on peut appliquer ce principe à l'Avadâna-Çataka. Dans les Sûtras pâlis les stances finales constituent d'ordinaire l'enseignement du Buddha, la partie essentielle du texte : on n'en peut pas dire tout à fait autant des sentences placées à la fin de nos Avadânas, qui sont toutes en prose, et, malgré leur importance, n'ont pas l'autorité des stances finales des Sûtras pâlis. On trouve dans l'Avadâna-Çataka quatre discours du Buddha (l'un desquels se rencontre deux fois) qualifiés de *Sûtra;* deux sont en prose et en vers, les vers reproduisant la prose, selon un système connu. Mais

certains autres discours, sans avoir la qualification et le titre de *Sûtra*, en ont véritablement le caractère et la portée.

Le recueil est divisé en décades ou dix chapitres (*varga*) contenant chacun dix Avadânas. Je crois ne pas me tromper en disant que c'est le seul ouvrage bouddhique du Nord où l'on trouve ce genre de division qui est habituel aux livres bouddhiques du Sud. Dans la littérature pâlie, chaque recueil ou portion de recueil est divisé en *vaggos* de dix textes chacun (quelquefois douze ou treize par exception) groupés, quand les circonstances le permettent, en cinquantaines. Je ne connais dans la littérature sanscrite du bouddhisme que l'Avadâna-Çataka où la division décadaire du canon pâli soit adoptée [1].

Ce n'est pas sans raison que le recueil est ainsi divisé en décades. Chacun des dix chapitres se distingue des autres par quelque chose de particulier, il a une caractéristique spéciale. Burnouf s'exprime dans des termes par trop absolus, quand il avance que l'Avadâna-Çataka « se compose exclusivement de légendes rédigées d'après un modèle unique et dont l'objet est de promettre la dignité de Buddha parfaitement accompli à des hommes qui n'avaient té-

[1] De deux recueils analogues à l'Avadâna-Çataka, et connus seulement par le Kandjour, l'un, le Damamûko (sage et fou), publié et traduit par Schmidt, renferme cinquante et un récits et n'est pas partagé en décades; l'autre, le *Karma-Çataka*, est bien partagé en dix sections, mais presque toutes renferment plus de dix récits, et le nombre total dépasse notablement le chiffre indiqué par le titre; il se rapproche néanmoins beaucoup de l'Avadâna-Çataka.

moigné à Çâkya que le respect le plus vulgaire[1]. » Ceci n'est rigoureusement vrai que de la première décade, et il en est, la cinquième entre autres, qui ne pourraient, en aucune manière, rentrer dans cette définition évidemment trop étroite. On s'en convaincra tout à l'heure; mais avant de signaler les traits particuliers qui différencient les divers chapitres, je dois faire connaître les traits communs qui constituent le caractère général des Avadânas.

Un Avadâna (je parle plus spécialement de ceux du recueil qui nous occupe) est un récit dans lequel on établit un rapport entre l'état, les faits actuels, d'une part, et l'état, les faits passés ou futurs, de l'autre, en raison du mérite ou du démérite des actes d'un individu déterminé, l'état actuel étant une récompense ou une punition des actions passées, l'état futur devant être la récompense ou la punition des actions présentes. Il y a donc dans tout Avadâna : 1° un fait actuel que l'on expose, fait toujours accompagné d'un prodige s'il n'est un prodige lui-même; 2° une prédiction que fait le Buddha ou une histoire du temps passé qu'il raconte. Quelquefois, il y a plusieurs histoires du temps passé; quelquefois aussi la prédiction de l'avenir se combine avec le récit du passé, mais ces complications ne sont pas très fréquentes. Les récits du passé sont beaucoup plus nombreux que les prédictions, et, par là, les Avadânas ont de l'analogie avec les Jâtakas; quelques-uns sont même de véritables Jâtakas.

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien.* Réimpression, p. 178.

Naturellement, la comparaison établie entre le présent, d'une part, et le passé ou l'avenir, de l'autre, donne lieu à une instruction actuelle. Un Avâdana se termine inévitablement par une exhortation, une leçon qui est la morale de la fable. L'instruction finale obligatoire ne préjudicie pas aux enseignements qui peuvent se trouver au commencement ou dans le corps du récit. Ces leçons facultatives se rencontrent en effet fréquemment, mais ne sont pas nécessaires et font souvent défaut. L'instruction de la fin ne manque jamais; quelquefois elle est assez spéciale; d'autres fois, elle est plus générale, plus vague, partant répétée plus souvent. Ainsi le précepte qui distingue les actions en blanches et en noires, avec la recommandation d'accomplir les premières et de se garder des secondes, forme la conclusion de la moitié au moins de nos Avadânas.

La répétition plus ou moins fréquente de quelques-unes de ces instructions morales placées à la fin des récits n'est pas la seule dont l'Avadâna-Çataka nous offre l'exemple. Il se trouve dans ce recueil un certain nombre de développements, de lieux communs plus ou moins étendus, toujours reproduits intégralement avec une patience qui doit être bien méritoire pour ceux qui les copient et ceux qui les lisent. Ainsi la description des effets du rire d'un Buddha revient une vingtaine de fois, et elle n'est pas courte; la théorie de l'inévitable conséquence des actes est un refrain dont peu d'Avadânas sont privés. De tous ces développements stéréotypés, le

plus fréquemment répété est celui qui sert de début à tous ces récits, il ne manque pas une seule fois. Tout Avadâna commence invariablement par cette phrase :

Le bienheureux Buddha était respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les notables, les marchands, les dieux, les Nâgas, les Yaxas, les Asuras, les Garudas, les Kinnaras, les grands serpents. Ainsi honoré par dieux, Nâgas, Yaxas, Asuras, Garudas, Kinnaras, grands serpents, le bienheureux Buddha, illustre, plein de vertus, comblé de présents en vêtements, nourriture, lit, sièges, rafraîchissements, remèdes et ornements, résidait à. . .

On comprend qu'il n'est pas possible de répéter cent fois ce début, et il faut prendre la même liberté à l'égard des autres développements dont le retour lasserait le lecteur qui n'est pas bouddhiste. Il suffit de les traduire une bonne fois en tête des récits et de les remplacer par quelques points et un numéro dans les divers textes, à l'endroit où ils doivent se trouver. La traduction, dégagée de ces répétitions fastidieuses, devient plus lisible, et il est toujours facile de retrouver, quand on le veut, ces développements qui ne sont pas perdus et qui, on peut le dire, ne sont pas même omis, quoiqu'ils paraissent supprimés.

Childers dit, dans son Dictionnaire pâli, au mot *Apadâna*, que ce terme est l'équivalent du sanscrit *Avadâna*. Or Apadâna est le titre du treizième recueil du Khuddaka-nikâya, divisé en deux parties,

l'une relative aux Theros (hommes) et comprenant cinquante-cinq vaggo, soit cinq cent cinquante textes, l'autre relative aux Theris (femmes) et comptant quatre vaggo seulement, soit quarante textes, ce qui fait un recueil de cinq cent quatre-vingt-dix textes appelés Apadânas et relatifs à autant d'individus de l'un ou de l'autre sexe. C'est là, on le voit, une collection considérable. Les textes sont plus ou moins étendus, quelques-uns assez courts, consistant tous en un certain nombre de stances. Ils appartiennent donc à cette classe d'ouvrages dont la lecture exige le secours d'un commentaire. Ce commentaire nous manque; nous n'avons que le texte. Malgré cela, nous pouvons nous rendre compte de la nature des Apadânas pâlis; ils résument les existences passées des personnages dont chacun d'eux porte le nom, et présentent une analogie réelle avec les Avadânas sanscrits. Ils ne leur sont pas identiques et ne sont pas construits sur le même plan; mais ils ont avec eux une ressemblance générale assez grande pour qu'on puisse considérer les uns et les autres comme deux formes d'un même type, et admettre l'identification de Avadâna et de Apadâna proposée par Childers[1]. Du reste, nous aurons, par la suite, l'occasion de citer deux ou trois Apadânas pâlis, et le lecteur appréciera par lui-même les rapports qu'ils ont avec les Avadânas sanscrits.

[1] L'étymologie du mot *Avadâna* est très obscure, et le sens exact et rigoureux n'en a pas encore été déterminé. Ce n'est pas ici le lieu de le discuter, non plus que de rechercher laquelle des deux formes *Avadâna* et *Apadâna* est primitive et authentique.

Nous lui fournirons aussi la preuve que certains textes pâlis appartenant à des recueils du Sutta-Piṭaka autres que l'Apadâna ont une parenté bien plus étroite encore avec tels et tels récits de l'Avadâna-Çataka.

La seule constatation de ces rapports fait déjà entrevoir quelle correction il convient d'apporter à l'opinion exprimée par Burnouf sur la nature des Avadânas. Selon l'illustre auteur de l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, les collections d'Avadânas représentent le Vinaya dans le canon sanscrit du bouddhisme, elles en tiennent la place. Burnouf ne hasardait pas une opinion à la légère : quand il affirme une chose, il a incontestablement des motifs sérieux. Aussi lorsque, étonné de son assertion, j'ai cherché des arguments contre sa thèse, j'en ai trouvé en sa faveur. Ainsi le Vinaya tibétain renferme des éléments des Avadânas et même de véritables Avadânas; mais, comme le Vinaya pâli, il renferme aussi des textes du Sûtra. De son côté, la section appelée Sûtra renferme des textes du Vinaya, et cela au Nord aussi bien qu'au Sud.

Burnouf n'a pas été sans soupçonner ces pénétrations mutuelles que des études prolongées et surtout l'examen d'un plus grand nombre de textes lui auraient fait toucher du doigt. Son opinion sur les Avadânas est modifiée par des restrictions plus ou moins explicites qui en atténuent notablement la portée. Quelle force ces restrictions n'auraient-elles pas acquise, s'il avait pu seulement jeter un coup

d'œil sur des textes pâlis parvenus jusqu'à nous depuis sa mort, et dont il n'a pu connaître que le titre! Il serait certainement revenu sur sa première opinion, et, sans rejeter ce qu'il y avait en elle de vraisemblable et de fondé, il aurait reconnu, comme nous sommes obligé de le faire, que les Avadânas forment en réalité une classe particulière de sûtras.

Malgré les rapports certains que nous avons signalés entre l'Avadâna-Çataka et quelques recueils du Sutta-Piṭaka, il n'est pas permis d'avancer que l'ouvrage dont nous parlons appartienne à la littérature du Sud comme à celle du Nord. On découvrira sans doute un nombre toujours plus grand de textes pâlis susceptibles d'être rapprochés de tel ou tel récit de l'Avadâna-Çataka; mais on ne trouvera pas un recueil dont on puisse dire qu'il est l'équivalent exact du recueil sanscrit. Dans les littératures du Nord, au contraire, il existe une ou plusieurs versions de notre ouvrage. Le volume XXIX de la section *Mdo* du Kandjour est occupé dans sa majeure partie (423 feuillets sur 442) par une traduction très complète et très fidèle des Cent légendes. Ces légendes ont-elles passé en mongol? Je ne puis l'affirmer; mais je ne saurais douter qu'il n'en ait été fait une traduction pour les dévots bouddhistes de l'Asie centrale. Enfin il doit exister une version chinoise de l'Avadâna-Çataka : seulement ce n'est pas dans la publication faite par Stanislas Julien sous le titre d'*Avadânas* qu'il faut aller en chercher la trace. Le grand sinologue cite bien, dans sa préface, parmi les recueils de *Pi-yu*

(Avadâna) existant en Chine le *Pe-yu-king* «livre des cent comparaisons», et c'est même à ce recueil qu'appartiennent la plupart des textes dont il donne la traduction : or ces Avadânas, qui sont presque tous de véritables apologues, n'ont rien de commun avec les récits de l'Avadâna-Çataka. Mais dans le catalogue du Tripiṭaka chinois de la bibliothèque de l'India Office à Londres, catalogue dressé par M. Beal, nous lisons, à la page 86, la mention suivante : «*Chan-tsah-pe-un king* «le sûtra qui relate une série de cent histoires»: une centaine de contes en rapport avec l'histoire personnelle du Buddha (quelques-uns très amusants), en deux volumes, dix chapitres, cent sections. Traduit par Chi-hien, upasâka, de la dynastie Wu (les Getæ).» — Il est assez probable que cet ouvrage est la traduction de l'Avadâna-Çataka; mais j'éprouve un doute causé par l'absence dans le titre des mots *pi-yu* qui traduisent le sanscrit *avadâna* et paraissent essentiels ici; il faut donc attendre de plus amples renseignements pour savoir si l'ouvrage chinois cité est bien notre Avadâna-Çataka.

Je reviens maintenant au fait énoncé plus haut que chaque décade[1] a sa caractéristique. Il est manifeste que les divers récits ont été groupés à dessein d'une certaine manière; on a mis ensemble et séparé des autres ceux qui avaient quelque trait commun. Il en est résulté un arrangement qui, à certains

[1] Le terme sanscrit est *varga* (pâli *vaggo*); la traduction naturelle serait «groupe, chapitre, section». Je préfère le mot «décade», qui est plus expressif.

égards, serait très défectueux; ainsi des récits qui chronologiquement devraient se suivre, qui pourraient même former une narration continue, se trouvent à une grande distance l'un de l'autre. C'est que l'ordre chronologique a été le moindre souci du compilateur de l'Avadâna-Çataka. La similitude des faits racontés, des actions punies ou récompensées, de l'instruction morale qui en résulte, est la seule considération dont il se soit inspiré pour classer les matières de son recueil. C'est ce que fera comprendre le court résumé que nous allons faire.

I. Les récits de la première décade sont tous relatifs à des personnages auxquels le Buddha annonce, en récompense d'un acte de foi envers lui, qu'ils seront un jour eux aussi des Buddhas. Ils se terminent tous par une prédiction précédée d'un sourire. Ces récits semblent pouvoir rentrer dans la classe de ceux qu'on appelle Vyâkarana; l'instruction qui les termine est une exhortation à rendre hommage au Buddha.

II. La seconde décade, au contraire, nous transporte dans le passé. Nous y voyons le Buddha recevant des honneurs, questionné par les Bhixus sur les causes qui les lui ont valus, et expliquant que ces honneurs sont la récompense des hommages rendus autrefois par lui à des Buddhas antérieurs. Ainsi la seconde décade est une sorte de justification ou de contre-partie de la première; elles se commentent en quelque sorte l'une l'autre. Toutes les deux nous

montrent comment se font les Buddhas, de quelle manière Çâkyamuni l'est devenu, de quelle manière d'autres le deviendront comme lui.

III. La troisième décade est consacrée aux Pratyekabuddhas. Dans deux récits, Çâkya raconte l'histoire d'un ancien Pratyekabuddha; dans les huit autres, il prédit que tel ou tel personnage sera un jour un Pratyekabuddha. Chaque prédiction est, comme dans la première décade, précédée d'un sourire. Ces huit Avadânas semblent aussi pouvoir être rangés parmi les Vyâkaranas.

IV. Les dix récits de la quatrième décade sont des versions des existences passées du Buddha, correspondant presque toutes, peut-être toutes, à des récits intercalés dans les recueils de Jâtakas. Ce sont de véritables Jâtakas; et l'on verra plus tard que cette quatrième décade est pour ainsi dire un chapitre à part.

Nous faisons remarquer qu'il y a dans ces quatre premières décades une sorte de parallélisme, de correspondance entre les paires et les impaires. La première et la troisième se composent de prédictions relatives, l'une à de futurs Buddhas, l'autre à de futurs Pratyekabuddhas. La deuxième et la quatrième se composent de récits des existences passées du Buddha, mais sous deux formes distinctes qui les éloignent ou les rapprochent de la forme classique des Jâtakas.

V. La cinquième décade a un caractère tout spé-

cial; elle met en scène des Prétas et des Prétis, c'est-à-dire des hommes et des femmes décédés, revivant dans des circonstances tout à fait particulières et cruellement punis pour leurs méfaits. Le Buddha montre dans leur misère actuelle la punition de leurs torts d'autrefois. Le vice pour lequel souffrent ces infortunés est le *matsarya* «l'égoïsme, la ladrerie, le refus de donner, la parcimonie dans le don», et chacun des récits se termine par une exhortation à fuir ce vice honteux, particulièrement funeste dans une religion qui repose sur une confrérie de moines mendiants.

J'ai trouvé dans le *Peta-Vatthu* «Histoire des Prétas», septième recueil du Khuddaka-Nikâya pâli, l'équivalent de quelques-uns des récits de cette décade qui est un véritable *Preta-vastu*.

VI. La sixième décade nous entretient de personnages qui meurent dans des sentiments de piété envers le Buddha, renaissent parmi les dieux Trayaçtriñçat, et descendent de nuit sur terre pour témoigner au Buddha leur reconnaissance. Une grande clarté trahit leur présence et provoque une question des Bhixus; le maître explique à ceux-ci par des actions passées plus ou moins anciennes et dont quelques-unes sont très récentes, le privilège dont jouissent les mystérieux visiteurs.

VII. Les récits de la septième décade ont ceci de commun que la scène est à Kapilavastu. Ce sont des

récits de conversions des Çâkyas compatriotes du Buddha. La date des événements est pour ainsi dire fixée par la biographie traditionnelle de Çâkyamuni. Tous ces récits ressemblent beaucoup les uns aux autres, surtout dans la deuxième partie, reproduite toujours dans les mêmes termes, sauf une phrase qui varie pour chacun d'eux.

VIII. La huitième décade est consacrée aux femmes. Nous y voyons comment dix femmes sont amenées, dans les circonstances les plus diverses, à renoncer au monde et au mariage, pour devenir membres de la confrérie et arriver à l'état d'Arhat.

IX. Tous les héros de la neuvième décade sont des hommes qui deviennent Arhats. On raconte dans quelles circonstances cela arrive : le Buddha explique les causes du phénomène en remontant quelquefois à plusieurs époques différentes dans le passé lointain des personnages dont il parle.

La principale différence entre les décades huitième et neuvième consiste dans le sexe des héros des récits. Ceux de la huitième sont du sexe féminin, ceux de la neuvième sont du sexe masculin.

X. Les personnages de la dixième décade deviennent tous Arhats comme ceux de la neuvième : seulement la naissance de chacun d'eux est marquée par une particularité défavorable, soit morale, soit physique, due à quelque démérite antérieur. Mais ce

démérite, compensé et dominé par d'éclatants mérites, ne les empêche pas d'arriver à la perfection. Le Buddha rend compte de cette double situation en racontant les vices et les vertus qui en sont la cause.

Le dernier texte de cette décade, qui clôt la collection des Cent légendes, se distingue de tous les autres: c'est, en réalité, une histoire du temps d'Açoka, postérieure de deux siècles à la date prétendue de tous les autres récits; mais, afin de la rattacher au temps de Çâkyamuni, on l'a fait précéder d'un récit du Nirvâna. Par ce moyen, elle se présente comme un épilogue de la collection. Nous insisterons plus tard sur l'importance et la valeur de ce dernier récit.

Tel est l'aperçu sommaire qu'on peut donner de l'Avadâna-Çataka. Pour le compléter, nous nous proposons de consacrer par la suite un article spécial à chacune des dix décades. Mais il nous semble à propos de donner tout d'abord un résumé de nos Cent légendes.

III.

RÉSUMÉ DES CENT LÉGENDES.

Première décade. — 1. Pûrṇa, brahmane du midi, invoque le Buddha; celui-ci arrive accompagné de mille Bhixus, mais en les rendant invisibles. Pûrṇa remplit le vase de Bhagavat qui fait apparaître ses disciples et verse dans leurs mille vases le contenu du

sien. A la vue de ce prodige, Pûrṇa fait un vœu; le Buddha rit. Pûrṇa sera le Buddha Pûrṇabhadra.

2. Yaçomatî, belle-fille d'un général connu aussi des bouddhistes du Sud, le général Lion ou Lelion (*Siṁha senâpati*), invite le Buddha à dîner; les fleurs qu'elle lui offre forment une couronne de pierreries au-dessus de la tête du Buddha; elle sera un jour le Buddha Ratnamati.

3. Kuçîda « le paresseux » est un enfant incapable de faire autre chose que de lire : le Buddha seul le réveille de sa torpeur et lui donne un bâton de sandal dont le choc fait apparaître des trésors; cet enfant sera le Buddha Atibalavîryaparâkrama.

4. Un marchand, revenu de la mer avec de riches joyaux, les offre au Buddha dans un repas. Les joyaux du marchand produisent le même effet que les fleurs de Yaçomatî et amènent les mêmes conséquences; il sera le Buddha Ratnottama.

5. (Ce récit a eu un sort malheureux; il a disparu du manuscrit, où il est remplacé par les premières lignes d'une autre légende, Sûkarika-Avadâna, dont nous parlerons plus tard. Cette intruse est brusquement interrompue au milieu d'une phrase, et le sixième récit commence inopinément[1]. Heureuse-

[1] Comme je m'y attendais, notre ms. reproduit fidèlement le 1611 de Cambridge, qui a escamoté le cinquième récit, lui ou ses devanciers. Le numéro 1386 fait comme notre ms.; il n'en pouvait être autrement. Le cinquième récit est donc perdu. — Il résulte de là

ment la traduction tibétaine supplée à cette lacune.) Soma est un pauvre tisserand qui a confectionné une frange de manteau avec le coton qu'un riche lui a fourni. Pendant qu'il cherche à la vendre, il rencontre le Buddha et lui jette sa frange, qui s'adapte d'elle-même au manteau de Bhagavat : ce tisserand sera le Buddha Daçottama.

6. Vaḍika est, comme Kuçîda, un enfant précoce, assidu lecteur, mais malade. Le Buddha seul parvient à le guérir par ses bonnes paroles et avec les herbes que Çakra lui apporte. L'enfant témoigne sa reconnaissance au Buddha par de grandes largesses. Il sera le Buddha *Cya-vâni*. (Ce nom incomplet dans le ms. est rendu en tibétain par Çâkya-thub-pa = Çâkyamuni. Il serait donc Çâkyamuni II. L'altération du nom est peut-être antérieure à la traduction tibétaine [1].)

un fait curieux : les cent légendes se trouvent réduites à quatre-vingt-dix-neuf, et chaque décade forme une neuvaine se terminant à 9, 19, 29, etc., au lieu de se terminer à 10, 20, 30, etc. Le copiste du numéro 1611 a mis du temps à s'en apercevoir ou à se décider à trancher la difficulté (car il numérote les récits); il donne encore le numéro 59 au récit qui est en réalité le soixantième; mais il donne au suivant le numéro 61, sautant bravement par-dessus une unité, ce qui lui permet d'arriver au chiffre final de cent. Le copiste de M. Wright (numéro 1386 de Cambridge) a numéroté jusqu'à trente-neuf, et s'est arrêté là, ne comprenant sans doute rien à la numération de son devancier. Quant au copiste de M. Hodgson (de qui nous vient notre ms.), dès le commencement, il tergiverse, met un numéro, n'en met pas; il met encore les numéros 19 et 29 aux derniers récits de la IIe et de la IIIe décade, puis n'en met plus aucun.

[1] Je compte revenir sur cette difficulté. Le copiste de notre ms.

7. Un adhérent du Buddha et un adhérent des Tîrthikas enchérissent l'un sur l'autre pour acquérir un lotus afin de l'offrir, l'un au Buddha, l'autre à Nârâyana. Le jardinier, informé de la cause de ce conflit, jette son lotus sur le Buddha, et la fleur s'élève comme une roue au-dessus de la tête de Bhagavat. Ce jardinier sera le Buddha Padmottama[1].

8. Les deux rois de Pancâla se font la guerre. Le Buddha intervient et les réconcilie. L'un d'eux entre dans la confrérie et devient Arhat; l'autre traite magnifiquement Bhagavat. Il sera le Buddha Vijaya.

9. Un adhérent du Buddha et un adhérent des Tîrthikas conviennent de décider leur différend par une épreuve solennelle. Ils font un sacrifice : l'offrande du disciple des Tîrthikas tombe à terre; celle de l'autre se dirige d'elle-même vers le Buddha, qui prononce un sûtra, fait une foule de conversions et annonce à son disciple qu'il sera le Buddha Acala.

10. Prasenajit, roi de Koçala, vainqueur d'Ajâtaçatru, roi de Magadha, lui rend la liberté par le conseil du Buddha; il cède sa royauté pendant une semaine à un notable dont les libéralités avaient relevé ses affaires compromises et qui en profite pour traiter magnifiquement le Buddha. Ce notable sera

a renoncé à lire le nom; celui du ms. 1386 a reproduit la leçon du ms. 1611 sans imiter très exactement la forme des lettres. La leçon (fort douteuse) semble être : Çyangavâni.

[1] Cet Avadâna est celui dont Burnouf a donné la traduction dans l'*Intr. à l'hist. du Budd. ind.* (Réimp., p. 178-182).

le Buddha Abhayaprada. (La première partie de ce récit forme deux sûtras du Sanyutta-Nikâya pâli, et il en existe une troisième version dans le commentaire du Dhammapada[1].)

Deuxième décade. — 1. Des mariniers invitent le Buddha et lui rendent de grands honneurs; c'est une récompense de ce que lui-même, étant batelier, avait jadis fait traverser le Gange au Buddha Bhâgiratha, l'avait préservé des voleurs et traité avec magnificence.

2. Bhagavat, voyageant chez les Kauravya, imagine, pour affermir les bonnes dispositions de ce peuple, de se faire bâtir un palais divin où Çakra et sa suite viennent servir le Buddha et la confrérie. Jadis, étant roi, il avait reçu pendant trois mois le Buddha Brahmâ, et avait mérité par là les honneurs divins.

3. Bhagavat vole au secours d'une caravane de marchands épuisés de fatigue et de soif; il fait souffler les vents et tomber la pluie: c'est que, autrefois, étant roi, il avait reçu et baigné dans un étang, malgré une sécheresse terrible, le Buddha Candana.

4. Bhagavat fait cesser par sa présence et son influence une contagion qui désolait la ville de Nâḍakanthâ près de Râjagṛha : il recueillait ainsi le fruit des bienfaits accordés jadis, pendant qu'il était roi,

[1] J'ai traduit le tout dans un mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et inséré dans le compte rendu des séances (janvier 1871).

au Buddha Candra, par les conseils duquel il avait fait cesser une épidémie, en promenant, en guise d'étendard, un manteau de Bhixu.

5. Après l'avènement d'Ajâtaçatru, persécuteur du bouddhisme, un des ministres du nouveau roi institue un grand sacrifice brahmanique et prie Çakra d'y descendre. Le Buddha y apparaît sous la forme d'Indra. Joie immense et grand concours de gens. Tout à coup le Buddha reprend sa forme propre, et ses ennemis sont confondus. C'est que jadis, étant roi, il avait reçu à sa cour le Buddha Indradamana et lui avait fait construire un vihâra.

6. Ajâtaçatru interdit les visites au Buddha; Çakra vient de nuit le consoler dans son abandon et lui offrir ses services. Cette visite, révélée par une grande clarté n'échappe pas au roi, qui rapporte son édit. Jadis Bhagavat, étant le roi Dharmabuddhi, avait reçu et honoré pendant trois mois le Buddha Ratnaçaila pour obtenir de lui la cessation d'une épidémie, et l'avait gardé dans son palais pendant cinq ans.

7. Supriya, musicien renommé, va de ville en ville, défiant tous ses confrères: Çâkya l'emporte sur lui. Tous les musiciens font fête au Buddha, et reçoivent la promesse de devenir les Pratyekabuddhas Varṇasvaras. Si Çâkya excellait ainsi dans la musique, c'est que jadis, étant roi, il avait reçu et réjoui par ses instruments de musique le Buddha Prabodhana.

8. Un homme conduit au supplice pour crime

d'adultère implore Bhagavat qui s'était présenté à dessein sur son passage, obtient sa grâce et l'initie. C'est que jadis Çâkyamuni, étant brahmane, avait honoré le Buddha Indradhvaja.

9. Bimbisâra, roi de Magadha, invite Çâkyamuni et lui fait une réception des plus magnifiques : c'est qu'autrefois Çâkyamuni, étant roi, avait fait une réception semblable au Buddha Xemankara et lui avait dressé un stûpa après son Nirvâna.

10. Un adhérent des Tîrthikas, converti par Maudgalyâyana, l'invite lui et son maître. Çakra vient se mêler à la fête et y apporte des aliments divins, si bien que l'hôte reçoit de Çâkya la promesse qu'il sera un jour le Buddha Divyânnada. Autrefois Çâkyamuni, étant roi, avait fait une réception pareille au Buddha Pûrṇa.

Les récits 7 et 10 de cette décade combinent une prédiction avec une histoire du temps passé.

Troisième décade. — 1 et 4 sont relatifs au passé. Le Buddha se promenant avec sa confrérie rencontre les stùpas dégradés des Pratyekabuddhas Candana et Daçaçiras, dont il raconte l'histoire.

1. Candana, fils de Brahmadatta, était né d'un lotus. Des lotus sortaient de terre sous ses pas pour se flétrir aussitôt. Quand il se fait bhixu, les dieux lui apportent des habits jaunes et il fait, en l'air, divers prodiges qui convertissent la foule. Dans une

existence précédente, il avait été initié par Kâçyapa, dont il avait ensuite honoré le stûpa.

4. Daçaçiras, fils de Brahmadatta, comme Candana, et comme lui né d'un lotus, s'était fait bhixu, révolté par les iniquités de son père, et était devenu Pratyekabuddha. Jadis, du temps de Vipaçyin, étant marchand, il avait jeté sur Bhagavat un lotus qui s'était immédiatement transformé en roue; comme il rentrait chez lui, les cris de sa femme en mal d'enfant l'émurent tellement qu'il fit vœu de ne plus jamais passer par une matrice. Depuis, pendant vingt et un kalpas, il était toujours né d'un lotus.

Les autres récits sont relatifs à l'avenir.

2. Un jardinier vendant ses fleurs rencontre Bhagavat et lui jette un lotus qui se transforme en roue au-dessus de sa tête. Le Buddha rit : le jardinier sera le Pratyekabuddha Padmottara.

3. La femme d'un marchand parti pour les îles fait une roue d'or qu'elle veut offrir à Nârâyana, afin d'obtenir l'heureux retour de son mari; elle rencontre le Buddha et lui présente son offrande, malgré tout ce qu'on lui dit pour l'en détourner. Rire du Bouddha; elle sera le Pratyekabuddha Cakrântara.

5 et 6. Deux notables de Çrâvastî, frappés de l'instabilité du monde et de la vanité des jouissances, invitent le Buddha à un repas: cette belle action leur vaut de devenir un jour Pratyekabuddhas, l'un sous

le nom de Sûxmatvâg, l'autre sous celui de Çitaprabha.

7. Des mariniers, avant de faire passer le Gange au Buddha et à sa confrérie, exigent le payement. Résistance du Buddha. L'un des bateliers offre enfin de le faire passer sans payement, quand tout à coup le Buddha se transporte à l'autre bord par la voie aérienne. Ébahissement du batelier qui acquiert le degré de Çrôta-âpatti : un autre exprime son repentir ; il sera le Pratyekabuddha Saṁsarottaraṇa.

8. Une servante qui broyait du sandal rouge pour ses maîtres en frotte le pied du Buddha pour l'honorer ; elle sera le Pratyekabuddha Gandhamâdana.

9. Un jardinier offre au Buddha un catechu mimosa très beau et d'une vertu extraordinaire ; il sera le Pratyekabuddha Nirmala.

10. Une troupe de gens en fête et ivres rencontre le Buddha, l'honore, lui jette des fleurs. Bhagavat leur annonce qu'ils seront les Pratyekabuddhas Valgusvaras.

Quatrième décade. — 1. Tous les Bhixus sont malades, jaunes ; Bhagavat seul est en bonne santé. Pourquoi ? Jadis la maladie jaune avait désolé Bénarès, lorsqu'il y régnait sous le nom de Padmaka. Il abdiqua, se jeta dans le fleuve, où il devint le poisson Rohita, fut pris, dépecé, et servit pendant douze années à nourrir le peuple. Son sacrifice avait

produit l'effet le plus salutaire sur ses sujets, qui lui avaient souhaité de devenir Buddha.

2. Le Buddha adresse à ses disciples un sûtra sur le don. D'où lui vient cette science du don? Jadis, étant le roi Brahmadatta de Bénarès, il avait, lors d'une grande famine, fait faire des rations selon l'étendue de ses approvisionnements. On lui en avait réservé deux : il abandonna la première en faveur d'un brahmane oublié lors du partage, puis la seconde en faveur d'un second brahmane qui n'était autre que Çakra, venu pour l'éprouver. Sept jours après, Çakra envoyait la pluie et mettait fin au fléau.

3. Tous les complots de Dévadatta contre Çâkyamuni échouent misérablement. D'où vient au Buddha un tel bonheur? Dans une existence précédente, il avait été Dharmapâla, fils de Brahmadatta, roi de Benarès et de Durmatî. Dans un accès de colère, la reine déclara qu'elle voulait boire le sang de son fils. Le roi, exaspéré, lui donna satisfaction pour la punir. Dharmapâla eut la gorge coupée et mourut dans des sentiments si tendres envers son père et sa mère qu'il dut à cette vertu d'être, dans sa dernière existence, au-dessus des atteintes de son envieux cousin.

4. A propos d'un incident insignifiant de la vie monastique, le Buddha fait connaître la cause de ses mérites. Jadis, étant le roi Çivi, il s'était tailladé le corps pour nourrir les moustiques; un vautour vient le becqueter, il l'encourage. Çakra, sous la forme

d'un brahmane, arrive et lui demande ses deux yeux, il les lui cède. Çakra reprend alors sa forme divine pour prédire à ce roi qu'il sera un jour un Buddha.

5. A une question provoquée par le succès de son enseignement, le Buddha répond en racontant ce qu'il avait fait jadis, étant le roi de Bénarès, Surûpa. Çakra, pour l'éprouver, vint sous la forme d'un Yaxa affamé à qui il fallait immédiatement de la nourriture et une nourriture abondante, car Surûpa lui livra successivement en pâture son fils, sa femme et lui-même. Çakra, reprenant sa forme première, lui prédit la Bodhi.

6. Çâkyamuni enseigne admirablement la piété filiale. D'où lui vient une telle connaissance du sujet? Jadis, étant le marchand Maitrakanyaka, il avait d'abord été respectueux pour sa mère et compatissant envers les misérables, ce qui lui valut de belles récompenses; plus tard, il avait frappé sa mère et encouru par là les peines du Naraka dont sa compassion pour tous les êtres ne tarda pas à le tirer[1].

7. Un jeune homme de Çrâvastî était trois fois retourné au monde depuis son initiation; trois fois le Buddha l'avait ramené. D'où vient cela? Jadis, ils avaient vécu dans une étroite union au milieu des bois, le jeune homme comme ermite, Çâkyamuni comme lièvre (à voix humaine). Une grande sécheresse étant survenue, l'ermite voulut absolument

[1] J'ai donné la traduction de ce récit et des équivalents pâlis dans ce journal (voir juillet-décembre 1878).

gagner la ville; le lièvre le supplia de rester, et finit par se jeter dans le feu afin de ne pas vivre séparé de son ami. Ils étaient ainsi devenus inséparables.

8. Au sujet des incidents provoqués par le balayage de Jetavana, Çâkyamuni donne des preuves du respect qu'il a toujours eu pour la loi. Jadis, étant le fils, puis le successeur de Brahmadatta, roi de Bénarès, il s'appelait Subhâṣita-gaveṣî « chercheur de la bonne parole » et faisait circuler dans ses États une corbeille d'or fixée au bout d'une perche, comme emblème de sa constante recherche. Un Yaxa vient lui offrir ce qu'il demande, à la condition que le roi se jettera dans un brasier ardent. Subhâṣita-gaveṣî ne demande pas mieux; et le brasier, à l'instant où il tombe, se change en étang de lotus. Le Yaxa, apparaissant sous la forme d'Indra, prononce une stance que le roi recueille avec soin.

9. Un brahmane, rencontrant le Buddha, trace une ligne sur le sol et lui interdit de la franchir avant d'avoir payé cinq cents purânas. Plusieurs personnages divins et humains offrent de payer cette somme; Anâthapiṇḍada seul est admis à le faire. Pourquoi? Jadis, Çâkyamuni étant fils du roi de Bénarès Brahmadatta, et Anâthapiṇḍada, un de ses compagnons d'âge, étant fils d'un ministre, il s'était porté garant pour une dette de jeu contractée par son ami; cette dette n'avait pas encore été payée.

10. Le Parivrajaka Subhadra, initié et devenu Arhat au dernier moment de la vie du Buddha, entre dans

le Nirvâna avant son maître. D'où vient cela? Jadis, Subhadra avait été un petit de gazelle, dont Çâkyamuni, gazelle lui-même, avait pris un soin particulier au passage d'un torrent que traversait le troupeau fuyant devant les chasseurs. Plus tard, du temps de Kâçyapa, le même Subhadra avait été une divinité sylvestre qui avait obtenu pour Açoka, le neveu de Kâçyapa, le privilège d'entrer dans le Nirvâna avant son oncle. C'est ainsi qu'elle avait obtenu, étant Subhadra, de précéder Çâkyamuni dans le Nirvâna.

Cinquième décade. — C'est généralement Maudgalyâyana qui a le privilège de rencontrer les Prétas; il ne manque pas de s'informer de la cause de leur état, mais ils le renvoient au Buddha : car «pourquoi s'éclairer d'un flambeau quand brille le soleil?»

1. Un employé d'un chef d'usine, chargé par son maître de remplir de jus de canne le vase d'un Pratyekabuddha malade, auquel le médecin avait ordonné ce remède, remplit le vase d'urine et met un peu de jus de canne par-dessus. Il renaquit Préta pour ce méfait.

2, 3, 4. Trois femmes, après leur mort, ont pris naissance parmi les Prétas, pour les méfaits suivants : l'une, étant maîtresse de maison à Bénarès, avait fermé sa porte à un mendiant sans rien lui donner et en lui disant des injures; la seconde, venant puiser de l'eau, avait refusé de laisser boire un Bhixu mou-

rant de soif; la troisième, chargée par son mari de donner de la nourriture à un Pratyekabuddha, lui avait rempli son vase d'excréments en mettant quelques aliments par-dessus.

5. Des marchands qui, de leur vivant, refusaient l'aumône aux Bhixus et les traitaient de Prétas, renaissent comme Prétas, rencontrent Maudgalyâyana et le prient d'obtenir de leurs parents une manifestation de bienfaisance en leur faveur. Les parents invitent le Buddha à un repas; mais à l'heure où le Buddha arrive, on ne voit personne. Le Buddha, par sa magie, fait apparaître les absents, et endoctrine si bien ses auditeurs que les Prétas meurent, renaissent parmi les dieux Trayaçtriṁçat et viennent témoigner au Buddha leur reconnaissance.

6. La mère d'Uttara s'était opposée à l'initiation de son fils, qui lui apportait tout son gain; elle lui faisait croire qu'elle le distribuait aux mendiants; mais elle ne leur donnait rien et les traitait de Prétas. Devenue Préti, elle rencontre son fils et lui demande un acte réparateur. Uttara fait donner un grand repas au Buddha en faveur de sa mère, qui renaît parmi les Prétamahardhikas. Comme elle résiste encore à l'esprit de libéralité, Uttara l'introduit dans l'assemblée des Bhixus et a toutes les peines du monde à l'y maintenir.

7. Une Préti rencontrée par Nandaka joignait à tous ses maux la cécité. — Elle avait fait partie de la confrérie de Kâçyapa; mais elle blâmait les libéra-

lités et scandalisait tout le monde par son mauvais caractère; les Bhixus ne pouvaient l'entendre sans fermer les yeux.

8. Un marchand de Çrâvastî, qui s'était fait initier, perdait par une avarice sordide le fruit de ses mérites; Bhagavat, informé qu'il était rené parmi les Prétas, va le trouver et le change, si bien qu'il renaît de nouveau parmi les Prétamahardhikas et vient de nuit exprimer sa reconnaissance au Buddha.

9. L'Ayusmat Nalada rencontre une Prétî condamnée à accoucher sans cesse de cinq enfants qu'elle dévore aussitôt. Jadis, étant mariée à un homme à qui elle ne donnait pas d'enfants et qui avait pris une seconde femme, elle avait fait avorter celle-ci, puis juré solennellement qu'elle était innocente, demandant à renaître parmi les Prétas si elle ne disait pas la vérité : son vœu avait été exaucé.

10. Jambâla, fils d'un brahmane, exhalait une mauvaise odeur et se plaisait dans les latrines. Il visitait souvent cinq cents Prétas grouillant dans les fossés de Vaiçalî. Bhagavat, après avoir désaltéré ces malheureux par cinq ruisseaux sortis de ses doigts, leur avait facilité la renaissance chez les dieux Trayaçtriṁçat. Jambâla, ne retrouvant plus ses amis, se convertit et devint Arhat. — Du temps de Krakucchanda, ce Jambâla avait été un Bhixu résident d'un vihâra où l'on recevait des Bhixus voyageurs. Jaloux d'un de ces passants qui était Arhat, il l'avait insulté en lui souhaitant d'avoir le corps enduit d'excré-

ments. Il s'était ensuite repenti de cette parole; mais il fallait bien l'expier.

Sixième décade. — 1. Un vieil avare de Rajagṛha meurt et renaît serpent, tuant quiconque pénètre dans le jardin où il garde un trésor. Bhagavat, appelé par le roi Bimbisâra, provoque le repentir chez ce serpent qui meurt et renaît chez les dieux. Il était ainsi récompensé d'avoir été Upâsaka de Kâçyapa, de même que par sa condition de serpent il avait expié ses mauvaises dispositions d'autrefois envers les Çramanas et les Brahmanes.

2. Un brahmane, ayant perdu un fils encore jeune, ne quittait pas le cimetière. Le fils, rené chez les dieux, vient le trouver sous la forme d'un Ṛṣi et change ses pensées; le père va trouver le Buddha et se convertit. — Jadis le fils avait obtenu de mourir à la place du père condamné pour adultère, et plus tard tous deux avaient été des Upâsakas de Kâçyapa.

3. Une jeune fille offre au Buddha des fleurs qu'elle ne lui avait pas destinées et meurt par accident. Elle renaît chez les dieux et Çakra la reçoit avec honneur. C'est la récompense de l'offrande faite à Bhagavat.

4. Çrîmatî, une des épouses du feu roi Bimbisâra, rend, malgré les défenses formelles de Ajâtaçatru, un culte au stûpa établi dans le gynécée par Bimbisâra; Ajâtaçatru la tue avec son *cakra*. Elle

renaît chez les dieux, en récompense de sa fidélité au Buddha.

5. Anâthapiṇḍada a l'idée de faire une quête dans Çrâvastî, afin que les plus pauvres puissent, par la somme de leurs dons, honorer aussi le Buddha. Une jeune fille jette du haut de sa maison la seule étoffe qu'elle ait pour se couvrir. Anâthapiṇḍada, apprenant sa situation, lui fait donner des vêtements; elle meurt et renaît chez les dieux, en récompense de son action.

6. Bimbisâra, roi de Magadha, mande Bhagavat qui était à Çrâvastî. En traversant une forêt pendant le trajet, Bhagavat rencontre un perroquet qui s'entretient avec lui, s'efforce de lui être utile, et va annoncer son arrivée. Pendant que cet oiseau se réjouit du bien qu'il fait, un faucon fond sur lui; il meurt et renaît chez les dieux. Jadis il avait été Upâsaka de Kâçyapa (ce qui lui avait valu de devenir dieu), mais mou dans l'étude (ce qui l'avait fait naître parmi les perroquets).

7. Ici, c'est Prasenajit qui mande Bhagavat en résidence à Râjagṛha. Le messager du roi de Koçala a pour le Buddha les plus grandes prévenances, et tient à le faire monter sur son char. Il meurt subitement dans la nuit et renaît chez les dieux, en récompense de son zèle.

Dans les récits 3, 4, 5, 7 (comme dans le récit 8 de la cinquième décade), il n'est fait aucune allusion aux existences précédentes. C'est une véritable exception.

8. Un buffle, faisant partie d'un troupeau, déployait sa férocité contre tout homme autre que ses cinq cents gardiens. Bhagavat, venant à passer, le dompte entièrement par sa présence et sa parole. Le buffle meurt et renait chez les dieux. Les gardiens émerveillés se convertissent et deviennent Arhats. Du temps de Kâçyapa, ces gardiens avaient été disciples du Buddha; le buffle, qui était alors un Bhixu, leur précepteur, les avait traités de buffles, parce qu'ils ne saisissaient pas son enseignement. Ils étaient à cause de cela nés pâtres de buffles et lui buffle.

9. Upoṣadha, fils de dieu, vient trouver le Buddha qui l'endoctrine; il devient Arhat. Ce dieu avait été, du temps de Kâçyapa, un brahmane qui avait fait avec un camarade le vœu d'observer le jeûne; le camarade s'était conformé à la règle et était devenu, après sa mort, le fils du roi Kṛkî. Lui, ne s'y étant pas conformé, était rené serpent. Affligé de sa position, il avait, après bien des efforts et avec l'aide du roi, trouvé une règle écrite du jeûne et s'y était conformé. De là sa renaissance chez les dieux.

10. Cinq cents oies, envoyées en présent par le roi de Pancala au roi de Prasenajit, et offertes par celui-ci à Bhagavat, écoutent la prédication du Buddha, meurent et renaissent parmi les dieux. Ces cinq cents oies avaient été des disciples, mais des disciples mous, négligents du Buddha Kâçyapa.

Septième décade. — Tous les héros de cette décade

sont des Çâkyas; tous ont un signe particulier; tous deviennent Arhats : tous avaient honoré, chacun d'une manière spéciale, le stûpa d'un même Buddha du temps passé, Vipaçyin.

1. Suvarnâbha naît avec l'éclat de l'or; jadis il avait attaché un miroir en or au stûpa du Buddha Vipaçyin.

2. De la bouche de Sugandhi s'exhale une odeur de lotus; de son corps, une odeur de sandal. Jadis, il avait couvert de fleurs le stûpa de Vipaçyin.

3. Vapuṣmân avait un corps divin; c'était jadis un homme très pauvre qui avait balayé et nettoyé le stûpa de Vipaçyin couvert de poussière et de fleurs flétries.

4. Balavân était remarquable par sa force; il avait fait jadis au stûpa de Vipaçyin une offrande de parfums mélangés d'huile.

5. Priya cause par sa naissance une joie générale; jadis, il avait solennellement et au milieu d'un grand concours couvert de fleurs le stûpa de Vipaçyin.

6. Padmâxa avait les yeux de la couleur du lotus et une émeraude au sommet de la tête. Jadis, étant marchand, à son retour d'un voyage maritime, il avait attaché une émeraude à la gouttière du stûpa de Vipaçyin et l'avait semé de lotus.

7. Dundubhisvara naît avec une voix telle que le son du tambour; c'est qu'il avait déposé en offrande

des instruments de musique sur le stûpa de Vipaçyin.

8. La femme d'un Çâkya était accouchée d'une boule de chair. Désolation du mari qui, par le conseil du Buddha, arrose de lait, pendant sept jours, ce singulier produit de la conception. Il lui naît cent fils qui deviennent tous des Bhixus et même des Arhats. Autrefois, ces cent individus avaient, comme un seul homme, offert au stûpa de Vipaçyin les offrandes les plus riches et les plus variées, chanté un hymne d'une même voix, prononcé simultanément le même vœu. — On voit que cette légende est la fameuse histoire classique de la naissance des cent fils de Dhṛtarâṣṭra et de Gândhârî accommodée au goût et aux convenances bouddhistes.

9. Sûrya était né ayant sur la tête un joyau éclatant comme le soleil; c'est que jadis il avait attaché un joyau à la gouttière du stûpa de Vipaçyin.

10. A la naissance de Mallapataka, les dieux et les hommes dressèrent des étendards; on jeta des fleurs, on fit de la musique. Jadis, lors des jeux célébrés sur le stûpa de Vipaçyin, Mallapata était un lutteur qui avait terrassé son adversaire et fixé sur la colonne du stûpa l'étendard prix de sa victoire.

Huitième décade. — 1. Suprabhâ naît ayant à la gorge une pierre précieuse resplendissante qui est une source inépuisable de libéralités; elle refuse tous les prétendants, s'élève dans les airs, enseigne, est ini-

tiée et devient Arhatî. Elle avait déposé des ornements variés sur le stûpa de Vipaçyin.

2. Supriyâ, fille de Prasenajit, prononça en naissant une sentence sur le don, et fut initiée à sept ans. Pendant une famine, elle nourrit la confrérie, y compris le Buddha qui la déclara la plus méritante de ses Bhixunîs. — Du temps de Kâçyapa, c'était une servante qui, portant le repas de son maître momentanément éloigné de la maison, avait rencontré le Buddha et lui avait donné les aliments dont elle était munie; le maître, loin de se fâcher, lui donna la liberté et lui permit même de se faire initier : elle devint alors la servante de Kâçyapa.

3. Çuklâ « Blanche » était fille d'un Çâkya qui, comptant avoir un fils, l'aurait avec sa mère expulsée de chez lui, si elle n'était pas née couverte de vêtements blancs. Elle refuse le mariage, obtient de se faire initier et devient Arhatî. Les vêtements nés avec elle composaient toujours son costume de Bhixunî. Du temps de Kâçyapa, elle avait nourri le Buddha avec la confrérie et fourni des vêtements aux Bhixus.

4. Somâ, fille d'un brahmane de Çrâvastî, était si savante qu'elle réduisait au silence les plus grands docteurs; elle devint disciple du Buddha, arriva à l'état d'Arhat et sut tout le Pratimoxa après l'avoir entendu une seule fois. Du temps de Kâçyapa, elle s'était déjà fait initier et avait parfaitement retenu l'enseignement qu'elle avait reçu.

5. Kuvalayâ est une danseuse venue du midi à Rajagṛha pour figurer dans une fête. Les Bhixus la voient et ont le cœur troublé. Pour conjurer le danger, Bhagavat change la charmante danseuse en une vieille hideuse. Celle-ci s'humilie et entre dans le Nirvâna; ses compagnes les danseuses se convertissent aussi à des degrés divers. — Jadis, au temps de Brahmadatta, Kuvalayâ était une fille de Kinnara qui était venue danser devant le fils de Brahmadatta vivant en ermite. Le fils du roi, qui n'était autre que Çâkyamuni, ne s'était pas laissé séduire; il l'avait traitée de vieille et lui avait fait une leçon. Antérieurement encore, du temps de Krakucchanda, Kuvalayâ et sa troupe de danseurs avaient exécuté une danse bouddhique (!) et gagné par là la faveur du roi Çobha; ils étaient ensuite devenus disciples du Buddha.

6. Kâçikasundarî, fille du roi de Bénarès Brahmadatta, était d'une grande beauté; sept rois se la disputent. Elle se fait initier; les rois la poursuivent encore; elle s'élève dans les airs, prêche et les oblige à renoncer. Elle-même devient Arhatî. Du temps de Kanakamuni, étant fille de roi, elle avait fait construire un vihâra et manifesté toutes sortes de bonnes dispositions.

7. Muktâ, née avec une couronne de perles, déclare à son père Puṣya qu'elle veut être disciple du Buddha et refuse les nombreux jeunes gens qui la recherchent. Anâthapiṇḍada la demande pour son

fils Supriya; elle consent seulement à se faire initier simultanément avec lui, ce qui fut agréé. Tous deux deviennent Arhats. — Au temps de Kâçyapa, étant femme d'un marchand revenu des îles avec de grandes richesses, elle avait ôté de dessus sa tête une couronne de perles pour la jeter à un maître de maison qui quêtait en faveur de Bhagavat. Son mari avait voulu racheter cette couronne pour la lui rendre, mais elle avait refusé et était allée cueillir des fleurs, pour couvrir la tête de Bhagavat de fleurs et de perles.

8. Le Buddha rencontre une vieille femme qui venait de puiser de l'eau et lui demande à boire. En le voyant, elle s'écrie : « Mon fils ! » et deux ruisseaux de lait jaillissent de ses seins; elle se fait initier et devient Arhatî. Elle avait été pendant cinq cents existences la mère de Çâkyamuni.

9. Prasenajit, roi de Koçala, et Brahmadatta, roi de Bénarès, sont en guerre; une fille naît au premier et un fils au second, pendant la campagne. Cette circonstance les réconcilie, et ils décident le mariage des deux enfants. Mais Xemâ, la fille de Prasenajit, a renoncé au mariage : au moment de la prise de main, elle s'élève dans les airs, prêche, redescend, se fait initier et devient Arhatî. — Du temps de Kâçyapa, elle avait fait des dons, pratiqué la vertu et acquis une supériorité proclamée par le Buddha.

10. Virûpâ « la laide » était fille de Parasenajit; personne ne voulait d'elle. Le roi s'empresse de la col-

loquer à un marchand venu du midi : le mariage se fait de nuit et en un clin d'œil. Surprise et désolation du mari quand il voit sa femme au grand jour. Mais la laideur se change en beauté par la puissance du Buddha. Nouvelle surprise du mari qui permet à sa femme de se faire initier : elle devient Arhatî. Jadis, elle avait chassé de chez elle un Pratyekabuddha en le traitant de laid; mais celui-ci s'élevant dans les airs lui avait adressé une leçon qui l'avait amenée à résipiscence.

Neuvième décade. — 1. Samudra, né en mer, fils de marchand, marchand lui-même et navigateur, adhérent des Tîrthikas, est sauvé d'un naufrage par Bhagavat, se convertit avec ses cinq cents compagnons et arrive au Nirvâna. Dans une existence précédente, vivant en ermite au bord de la mer, il avait déjà contribué au salut de ces cinq cents personnes, qui plus tard avaient été avec lui disciples de Kâçyapa.

2. Sumanâ naquit couvert de filaments de la fleur Sumanâ. Promis dès sa naissance et confié à l'âge de sept ans comme disciple à Aniruddha, il est déclaré Arhat par Bhagavat qui célèbre ses louanges pendant qu'il exécute une commission dont son précepteur l'avait chargé. Du temps de Vipaçyin, il avait déposé, entre autres offrandes, une fleur de Sumanâ sur le stûpa d'ongles et de cheveux du Buddha.

3. Hiraṇyapâṇi naît avec un ornement d'or aux mains, ornement qui se renouvelle toujours : à chaque

mendiant qu'il rencontre, il tend les mains pour lui donner une aumône. Il invite le Buddha et sa confrérie, les comble d'or en leur tendant les mains, devient Bhixu, puis Arhat. — Jadis, il avait déposé des ornements d'or sur le stûpa funéraire de Kâçyapa.

4. Tripiṭa, fils de Prasenajit, vient au monde habillé en Çramaṇa, et appelle en naissant le Buddha et les principaux de la confrérie : à sept ans, il se fait Bhixu, devient Arhat. — Du temps de Kâçyapa, il avait été fils du roi Kṛkî : à force de jeûner, il avait obtenu de son père la permission de se faire initier, mais sous la condition de ne reparaître devant lui que lorsqu'il aurait lu le Tripiṭaka en entier; la condition remplie, il avait, avec l'assentiment de son père, traité royalement le Buddha et la confrérie.

5. Yaçomitra met fin, en naissant, à une grande sécheresse, il devient Bhixu, puis Arhat. Une source d'eau coule de ses deux œillères, et il ne connaît pas le tourment de la soif. — Du temps de Kâçyapa, il avait été initié sous le patronage d'un vieux Bhixu, et se distinguait par son orgueil et son insouciance. Une fois, ayant soif, il n'avait pu trouver d'eau nulle part; la confrérie s'étant réunie, son patron lui avait donné de l'eau à distribuer aux assistants : le liquide ne tarissait pas dans le vase, malgré une abondante distribution. Ce prodige avait changé son cœur.

6. Bhagavat étant allé au Svarga prêcher la loi à sa mère, ses disciples restés sur la terre le réclament. Maudgalyâyana va le chercher; il redescend du ciel

et est magnifiquement reçu par un Bhixu à naissance extraordinaire (*aupapâduka*) qui devient Arhat. Ce Bhixu de Çâkyamuni, étant jadis Bhixu de Vipaçyin, avait servi quatre de ses confrères qui étaient devenus Arhats, et avait souhaité un sort semblable au leur. Plus tard, du temps de Kâçyapa, étant un notable de Bénarès, il avait été si bouleversé par les cris de sa femme en couches qu'il avait fait vœu de ne plus passer par une matrice[1]. Voilà pourquoi il était *aupapâduka*.

7. Tout Çrâvastî resplendit lors de la naissance de Çobhita qui devient bientôt Bhixu, puis Arhat. — Jadis, lors d'une fête célébrée sur le stûpa de Krakucchanda, il en avait été expulsé pour avoir dit qu'il ne donnerait rien, n'étant pas assez riche; mais il s'était repenti et avait fait des offrandes de fleurs; plus tard, il avait vêtu et nourri un Pratyekabuddha en détresse; enfin, du temps de Kâçyapa, étant bûcheron, il avait déblayé et nettoyé un stûpa couvert de broussailles qu'il avait rencontré dans la forêt.

8. Kapphina, roi du Midi, instruit par des marchands de la situation du Nord, réclame impérieusement l'hommage de six grands rois. Ceux-ci ont recours à Bhagavat, qui étonne par ses prodiges les messagers de Kapphina et somme ce roi de venir à Çrâvastî. Kapphina obéit. Bhagavat fait apporter l'arc d'Indra et tire de l'arc mieux que le roi; il lui adresse une instruction, et Kapphina humilié se fait Bhixu,

[1] Voir le quatrième récit de la deuxième décade.

devient Arhat. — Jadis, du temps de Kâçyapa, Kapphina était un marchand qui avait traité le Buddha et fait construire un vihâra pour la confrérie. Plus tard, étant Brahmadatta, il avait honoré un Pratyekabuddha; enfin, du temps de Kâçyapa, il s'était fait initier.

9. La scène est à Kapilavastu, les Çâkyas se font initier en masse; le barbier Upali se désole de ce qu'il n'aura plus personne à raser. On lui fait des dons pour l'indemniser : le voilà trop riche! Il se fait Bhixu. Un des Çâkyas convertis, Bhadrika, témoigne son dédain pour l'homme qui l'avait rasé autrefois. Le Buddha réprimande sévèrement cet orgueilleux, qui devient Arhat, et va désormais mendier partout, jusque chez les Caṇḍâlas : ce que voyant, le roi Prasenajit se trouve mal. Le Buddha explique au roi les mérites de Bhadrika, qui jadis, étant mendiant, après avoir volé un beignet à une jeune fille, avait offert ce mets à un Pratyekabuddha rencontré dans sa fuite, et, plus tard, s'était fait Bhixu de Kâçyapa.

10. Râṣṭrapâla, après une longue résistance de ses parents, devient Bhixu, puis Arhat. — Jadis, étant roi du Videha, il avait magnifiquement traité un Pratyekabuddha qui lui avait montré un étang lorsqu'il était perdu dans la forêt et mourant de soif, à la suite d'une bataille perdue. Une autre fois, du temps de Kâçyapa, étant fils du roi Kṛkî, il avait été disciple du Buddha et lui avait élevé un stûpa. Une autre fois encore, étant un brahmane qui vivait de racines, il

avait pris soin d'un Pratyekabuddha fatigué. — (Le nom de Râṣṭrapâla figure dans le titre d'un assez grand nombre de textes bouddhiques du Sud et du Nord. La première partie de notre Avadâna correspond à un sûtra pâli du Majjhima-Nikâya.)

Dixième décade. — 1. Le petit d'un Nâga «serpent», saisi dans l'Océan par un grand oiseau, éprouve en mourant de bonnes dispositions envers les grands Çrâvakas. Il renaît à Çrâvastî, comme fils de Bhixu, sous le nom de Subhûti. Ses parents en font un adorateur du feu dans la forêt; mais une divinité sylvestre l'attire au Buddha, et il devient Arhat. Se souvenant de son existence précédente, il convertit une foule de serpents en faisant apparaître cinq cents Garudas magiques dont la vue les épouvante et les amène à résipiscence. — Des sentiments mauvais à l'égard des Bhixus, éprouvés par lui dans d'autres existences, lui avaient valu de naître parmi les Nâgas; la vertu dont il avait fait preuve comme disciple de Kâçyapa l'avait préparé à obtenir le Nirvâna sous Çâkyamuni.

2. Sthavira était né vieux, âgé de soixante ans; il était resté tout ce temps dans le sein de sa mère dont il avait fallu attendre la mort pour extraire un premier fœtus qui n'avait jamais pu sortir. Sthavira se fait Bhixu; ses collègues devenaient Arhats, et lui restait en arrière. Arrivé enfin à l'état d'Arhat par l'intervention de Bhagavat, il sauve du naufrage cinq cents marchands et en fait ses disciples. Ananda, po-

sant les mêmes questions au Buddha, à Sthavira, aux cinq cents, est étonné de recevoir une réponse identique; tous étaient Arhats. — Du temps de Kâçyapa, Sthavira était un jeune Bhixu qui avait répondu insolemment à un vieux Bhixu, son guide : de là son séjour prolongé dans le sein de sa mère. Ses lectures et ses méditations avaient racheté ses torts et préparé ses succès.

3. Hastaka, en naissant, se réjouit d'avoir enfin des mains; à chaque menace de danger, il cache ses mains. Devenu Arhat, il savoure encore le bonheur d'être pourvu de mains. C'est que, pendant cinq cents existences, il était né sans mains, pour avoir, étant Bhixu secondaire, insulté son patron, lequel, ne l'ayant pas trouvé pour se rendre à une invitation, s'était fait accompagner par un autre jeune Bhixu.

4. Lekuñcika est un Arhat qui souffrit de la faim pendant toute la durée de sa dernière existence. Lorsqu'il naquit, le lait tarissait dans les seins de toutes les nourrices qu'on lui donnait; devenu Arhat, il ne pouvait jamais recueillir une quantité d'aliments suffisante. Çâriputra et Ananda eurent beau s'y employer : rien n'y fit. Quand il entra dans son Nirvâna, il y avait sept jours qu'il jeûnait et son vase n'était rempli que de cendres. — Jadis, étant fils d'une veuve qui donnait beaucoup, il s'opposait à ses largesses; majeur, il l'avait enfermée dans la cave en répondant à ses cris par ces mots : « mange de la cendre! » et il l'y avait laissée mourir de faim. Une autre fois, étant

brahmane, il s'était plu à renverser par jalousie le vase plein de nourriture d'un Pratyekabuddha. Depuis, sous Kâçyapa, il s'était fait initier et s'était montré très vertueux. — (Par le fond, non par les détails, ce récit a une grande analogie avec le 41ᵉ jâtaka pâli dont j'ai donné récemment la traduction dans ce journal, juillet-décembre 1878.)

5. Saṁsara, en naissant, déplore tout haut les maux du Saṁsara, et engage les personnes présentes à veiller sur leur langue; il devient Arhat et continue à tenir le même langage. — Jadis, étant jeune Bhixu attaché à un plus âgé, il l'avait outragé en paroles, parce que cet Arhat tardait à partir pour se rendre à une fête; il lui avait souhaité d'habiter un corps vieilli : lui-même, à cause de cela, avait pendant cinq cents existences habité un corps qui exhalait une odeur cadavérique.

6. Guptika, né couvert d'ulcères, puant, dans un état incurable, devient un Arhat doué d'une science profonde. Jadis, étant un notable de Bénarès, il avait tenté de faire périr un de ses rivaux qui, échappé à ses embûches, l'avait exhorté au bien et converti par plusieurs prodiges[1].

7. Virûpa, fils d'Anâthapiṇḍada, naît difforme et est honteux de sa laideur. Bhagavat le convertit en se faisant lui-même difforme, pour reparaître aussitôt sous sa forme naturelle. Virûpa devient Arhat.

[1] Burnouf a traduit un fragment important de cette légende (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.*, p. 453-454 de la réimpression).

Pourquoi était-il laid? Du temps du Buddha Puṣya, il avait été la divinité d'une grotte où ce Puṣya s'était retiré avec une suite nombreuse. La divinité mécontente avait lancé des regards menaçants, mais s'était aussitôt repentie de cet accès de colère.

8. Gangika, dégoûté du monde, ne peut réussir à se tuer; il imagine enfin de pénétrer par effraction dans le palais du roi. Il est pris et conduit à la mort. Le Buddha se trouve sur son passage et obtient sa grâce; il devient Arhat. Jadis, étant dans un cimetière, poursuivi par des voleurs qui voulaient lui ravir un vase trouvé et ramassé par lui, il s'était réfugié près d'un Pratyekabuddha et avait ensuite pris grand soin de ce personnage éminent que les voleurs avaient vainement accablé de projectiles. C'est à cela qu'il devait d'être invulnérable.

9. Conversion de Dîrghanakha, oncle de Çâriputra; il devient Arhat. Jadis, étant chef de voleurs, il avait donné ordre à sa troupe de tuer un Pratyekabuddha qui n'avait pas payé un tribut aux bandits; mais les prodiges exécutés par ce personnage éminent changèrent complètement ses dispositions[1]. (La conversion de Dîrghanakha, qui forme la première partie de ce récit, est un sujet souvent traité dans le Sûtra et le Vinaya tibétains et pâlis.)

10. Çâkyamuni entre dans son Nirvâna, et le monde est mis en émoi par cet événement. Deux

[1] Burnouf a traduit la partie dogmatique de cette légende (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.*, p. 408-411 de la réimpression).

cents ans plus tard, Açoka, roi de Pâtaliputra, a un fils, Kuṇâla, dont la beauté le rend tout fier; mais il y a dans l'Inde un enfant plus beau que Kuṇâla : c'est Sundara, qu'un jardin et un étang mobiles accompagnent partout où il va. Açoka fait venir ce prodige et le présente à Upagupta qui rend compte de cette merveille. Du temps de Çâkyamuni, Sundara était un laboureur, qui, après le Nirvâna, avait offert à Mahâkâçyapa et à la confrérie en voyage et fatigués de la marche un bain réparateur. Voilà pourquoi un jardin et un étang étaient comme attachés à sa personne.

Tel est le résumé bref et succinct de nos cent Avadânas. Si la lecture des récits sous leur forme textuelle est quelquefois fatigante par la monotonie des redites, des abrégés comme ceux que nous venons de présenter au lecteur sont un peu secs; il a fallu laisser de côté des détails utiles à connaître, de peur d'allonger démesurément un exposé qui de sa nature doit être bref. Dans les articles indépendants les uns des autres, mais destinés à former un tout, que nous donnerons par la suite, nous tâcherons de suppléer aux lacunes inévitables de cet exposé sommaire.

(La fin à un prochain cahier.)

LA POÉSIE RELIGIEUSE

DES NOṢAÏRIS,

PAR M. CLÉMENT HUART.

Les Noṣaïris sont un des peuples qui ont eu le rare privilège d'exciter au plus haut point la curiosité scientifique de l'Europe. Le silence dont ils entouraient leurs croyances, les précautions qu'ils prenaient pour qu'on ne les pénétrât point, la malveillance dont ils ne cessaient de faire montre à l'égard des étrangers, leur réputation de montagnards farouches, tout, jusqu'aux calomnies de leurs voisins et ennemis, les Ismaïliens, les Druzes et les Motawâlis, contribuait à attirer l'attention des savants sur ces habitants de la partie septentrionale de la Syrie. Le peu qu'on savait par les livres de controverse des Druzes, par un *fetwa* ou décision juridique émanée d'un jurisconsulte musulman, et enfin par ce que les voyageurs racontaient de leurs rites particuliers, malgré le soin qu'ils mettaient à cacher leurs croyances, n'était pas fait pour diminuer l'intérêt qui s'attachait aux indigènes des monts Sommâq, d'autant plus qu'on entrevoyait, dans ce qu'on savait

de leurs dogmes, un rapport étroit avec les doctrines des sectes chiites et bâténiennes. Les attaches de cette branche hétérodoxe de l'islamisme avec ses congénères, et surtout sa filiation, sa dérivation de cette idée primordiale qui a présidé à la formation des doctrines chiites, je veux dire la prééminence donnée à ʿAli et aux Imâms sur Mahomet et les successeurs du prophète arabe, toutes ces questions avaient une importance historique assez grande pour que le public savant souhaitât qu'on pût éclaircir le plus tôt possible le mystère qui s'attachait à cet intéressant petit peuple.

Malheureusement les matériaux faisaient défaut. Le petit nombre d'ouvrages originaux relatifs aux Noṣaïris a été en effet la principale cause de l'ignorance dans laquelle nous sommes restés si longtemps. Les quelques travaux dont cette secte avait été l'objet à différentes époques[1] ne portaient que sur des points de détail, et avaient fait faire bien peu de progrès à nos connaissances. Ce n'est que par la publication d'un livre fort curieux, dû à la plume d'un Noṣaïri d'Adana, nommé Soléïmân-Efendi, devenu chrétien et protestant, qu'on a pu avoir une idée

[1] Voyez notamment les articles de M. Catafago, parus dans le *Journal asiatique*, 1848, et dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, même année; le *Catéchisme des Noṣaïris*, dont Wolff a traduit plusieurs extraits dans le même recueil, en 1849; le *Fetwa* d'Ibn Ṭaïmiyyah, que E. Salisbury avait fait connaître, et dont notre savant ami, M. Stan. Guyard, a publié le texte dans ce Journal, en le faisant suivre d'une traduction qu'on doit considérer comme définitive.

assez complète des principes sur lesquels repose l'enseignement de ces dissidents. Cet opuscule[1], dans lequel l'auteur expose l'état actuel des croyances et des dogmes des Noṣaïris et fait connaître leur liturgie, a été traduit presque en entier par M. E. Salisbury, dans le tome VIII du *Journal de la Société orientale américaine*. La notice détaillée qui lui a été consacrée dans ce recueil me dispense d'en parler davantage. On peut dire que cet intéressant travail a été le premier à nous *dévoiler les mystères* de cette religion, pour employer l'expression même dont Soléïmân-Efendi s'est servi pour le titre de son ouvrage.

Un des chapitres les plus curieux de l'opuscule du Noṣaïri converti est celui où l'auteur rapporte en entier un certain nombre de pièces de vers composées par des auteurs appartenant à son ancienne religion, et qui traitent, sous une forme à dessein obscure, des mystères de cette doctrine. Bien que ce chapitre ne le cédât guère en intérêt aux autres, M. Salisbury n'a traduit que deux des pièces qui le composent; rebuté peut-être par les difficultés que l'on rencontre dans la traduction de textes aussi incorrects, il a entièrement omis les autres, au nombre de dix. Ce sont ces courts poèmes qui forment la

[1] Cet ouvrage est intitulé : الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية. Bien qu'il ne porte pas d'indication de date, ni de lieu d'impression, nous savons qu'il a paru en 1864, et est sorti des presses de la mission américaine de Beyrouth. Voyez *Journal of the Amer. Orient. Soc.*, t. VIII, p. 227 et 228.

première partie du travail que je soumets aux lecteurs. Je l'ai complété en y joignant quatre autres pièces inédites tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, et qui sont de la plus grande importance, parce que leurs données viennent confirmer, d'une façon tout à fait inattendue, la plupart des faits allégués par Soléïmân-Efendi; c'est la preuve la plus évidente de l'authenticité et de la sincérité des déclarations de l'écrivain noṣaïri, qu'un esprit sceptique aurait pu être tenté de suspecter, mais à tort.

La poésie religieuse des Noṣaïris, d'un peuple sans culture intellectuelle et plongé dans les ténèbres de l'ignorance et de la superstition, se ressent nécessairement de tous ces défauts. La principale difficulté de la publication d'un texte de ce genre n'était pas tant l'emploi d'expressions détournées de leur sens ordinaire, mais qu'il était d'ailleurs facile de comprendre (sauf en deux ou trois cas) à l'aide des secours que nous avons aujourd'hui, que l'incorrection grammaticale de ces fragments, incorrection qui semble voulue, tellement les barbarismes qui y fourmillent paraissent porter un défi aux règles les plus élémentaires de la grammaire arabe. Ce mépris de la syntaxe a sauté aux yeux des Orientaux eux-mêmes, si peu instruits qu'ils fussent du mécanisme de leur langue, à voir le soin que prend Soléïmân-Efendi de prémunir ses lecteurs contre les fautes du texte, qu'il a d'ailleurs religieusement conservées; il en est de même du copiste des manuscrits cités plus haut,

qui fait la remarque suivante, à la fin d'une des pièces de vers que nous donnons plus loin :

تمّ وكمل بالتمام ومن رأى[1] فيه سهوًا أو غلطًا لا يعتب على
الكاتب لانّي نقلتُه من خطٍّ على سهو وغلط وعجز ولا انّي حافظه
غيبًا حتّى أنّي اهتدى الى صحّه نسأل العفو

Fin (de la pièce de vers). Que celui qui y trouvera des erreurs ou des fautes ne blâme point le copiste, car j'ai transcrit cette pièce d'après un original rempli de négligences, de fautes et d'imperfections, et je ne la sais point par cœur pour pouvoir la corriger. Donc, nous prions qu'on nous pardonne[2].

Ces fautes ne pouvant être admises dans un texte imprimé, j'ai dû corriger les plus criantes; toutefois il y en a un certain nombre que la mesure du vers m'a forcé de laisser telles quelles; ce sont surtout des formes grammaticales et des terminaisons apocopées appartenant à l'arabe vulgaire. Bien que le mètre de chaque pièce de vers soit indiqué en tête de la traduction, on ne devra donc pas exiger, dans beaucoup de cas, une scansion trop rigoureuse. Il y a aussi un certain parti pris qui donne à la rime la forme en *á* et en *í* longs, quel que soit le cas auquel se trouve le mot qui porte ces voyelles; on comprendra aisément que j'aie été obligé d'admettre ces formes irrégulières[3].

[1] Ms. را.
[2] Ms. suppl. ar. n° 273 D, fol. 83 r°.
[3] La terminaison en *á* long se rencontre fréquemment dans la poé-

Pour jeter un peu de clarté dans les explications que nous aurons à donner, et pour éviter de charger les pages de notes trop nombreuses, nous allons résumer en quelques mots ce que l'on sait des dogmes de la religion noṣaïrie.

Les Noṣaïris croient à une trinité composée de trois personnes, savoir : un principe métaphysique primordial, appelé *Maʿna* « sens », et deux hypostases formées du premier par voie d'émanation, désignées sous les appellations d'*Ism* « nom » et de *Bâb* « porte ». Le *Maʿna* est la divinité archétype, l'essence même de Dieu; l'*Ism* est destiné à représenter d'une manière concrète aux yeux des hommes la divinité; c'est sa manifestation extérieure, son verbe; le *Bâb* est chargé d'expliquer la doctrine dont l'*Ism* est le vivant emblème[1].

Cette trinité s'est incarnée dans des corps humains, à sept différentes époques qui sont désignées, dans le langage mystique de ces sectaires, par le nom de *coupoles*, قِبَاب[2]. La dernière de ces incarnations a eu

sie vulgaire. Cf. notamment les textes cités par Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, éd. d'Amsterdam, 1774, p. 93, et A. von Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, p. 148 et 151.

[1] Les rôles de ces trois personnages ont été parfaitement définis par M. Stan. Guyard, dans les notes qui accompagnent sa traduction du *Fetwa* d'Ibn-Ṭaïmiyyah, *Journal asiatique*, 1871, p. 25 et 26 du tirage à part.

[2] On peut voir dans Niebuhr, *Voy. en Arabie*, t. II, p. 359, une liste complète de ces sept incarnations, tirée d'un livre noṣaïri. Il paraît cependant qu'avant ces sept incarnations il y en avait eu sept autres (préadamites, par conséquent), énumérées tout au long dans le *Bâkourah* de Soléïmân-Efendi, p. 61 (cf. Salisbury, *Journ. of the*

lieu à l'époque de la mission de Mahomet : le *Maʿna* s'était alors manifesté dans la personne d'ʿAli, fils d'Abou-Ṭâleb ; Mohammed était l'*Ism* et Selmân-Fârisi la *Porte*[1]. Comme symbole de cette manifestation, les Noṣaïris ont imaginé le mot cabalistique عمس[2], qui est composé des trois lettres initiales des noms de ʿAli, Mohammed et Selmân[3].

Outre ces incarnations que nous pouvons appeler historiques, il y a encore des manifestations permanentes de la divinité, sous forme d'astres ou de phénomènes de la nature. Mais ici les Noṣaïris cessent d'être d'accord entre eux et se divisent en quatre sectes qui diffèrent par l'interprétation qu'elles donnent chacune à ce dogme. Nous allons les énumérer.

1° Selon les *Chémâliyéhs* ou sectaires du nord, le *Maʿna* est personnifié par le ciel.

Amer. Or. Society, t. VIII, p. 287) ; mais l'auteur a soin d'ajouter qu'après cette période « la divinité se manifesta dans les sept *coupoles* de la personnalité, قباب الذاتيّة, c'est-à-dire les incarnations qui s'étendent depuis Abel jusqu'à ʿAli, fils d'Abou-Ṭâleb ; » il est donc impossible de douter que ce soient les mêmes que celles dont nous devons la liste à Niebuhr. Soléïmân Efendi prétend (*ubi supra*) avoir donné l'énumération de ces sept dernières manifestations ; c'est une erreur, et Salisbury a négligé de faire ressortir cette inadvertance de l'auteur. On verra plus loin que les noms donnés par Niebuhr concordent entièrement avec ceux qui sont cités dans une des poésies que nous publions.

[1] Sur Selmân-Fârisi, voyez Stan. Guyard, *op. laud.*, p. 26, note.

[2] Ou, avec les lettres isolées, ع م س. Ce mot est ainsi vocalisé : عَمَس, dans un passage du *Bâkourah*, p. 23. Voyez aussi Wolff, *Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. III, 1849, p. 307, quest. 74).

[3] *Bâkourah*, p. 3 ; Salisbury, *op. cit.*, p. 229.

2° Les *Kélâziyéhs*, ainsi nommés parce qu'ils sont partisans de la doctrine de Mohammed ben Kélâzo, prétendent que c'est la lune qui est le *Maʿna;* c'est pourquoi on les appelle aussi Adorateurs de la lune.

3° Les Adorateurs du crépuscule croient que le *Maʿna* se manifeste sous l'apparence de ces lueurs éclatantes qui accompagnent le lever et le coucher du soleil, et qu'on appelle en arabe شَفَق.

4° Enfin les Adorateurs de l'air ou de l'atmosphère, هوا, personnifient le *Maʿna* sous cette dernière forme.

Pour tous les Noṣaïris sans exception, le soleil est la représentation de Mohammed ou de l'*Ism*. Il n'y a de divergence dans leurs opinions que relativement au *Maʿna*, comme nous venons de l'exposer, et à la *Porte*, que les Chémâliyéhs croient être la lune, tandis que les Kélâziyéhs prétendent qu'elle est représentée par le ciel (à l'encontre de ce qu'ils croient relativement au *Maʿna*)[1].

Afin de compléter ces détails sur les croyances des Noṣaïris relativement aux astres, nous ajouterons qu'ils pensent que les étoiles sont les anges, et que la voie lactée est composée des âmes des fidèles morts dans la foi. Quant aux cinq planètes qui, une fois le soleil et la lune ôtés, nous restent (suivant le système des anciens), ce sont les cinq *yatîms* « incomparables », personnages dont nous n'avons pas encore parlé.

Ces cinq *yatîms* sont des créatures, ou plutôt des émanations de Selmân (ou le *Bâb*), la troisième per-

[1] *Bâkourah*, p. 31; Salisbury, p. 260.

sonne de la trinité, et ceux-ci à leur tour ont produit, par le même procédé, tout le monde actuel[1]. En outre, ils se sont incarnés, aux mêmes époques que le *Maʿna*, dans cinq différentes personnes dont on trouve les noms dans les livres de la secte[2]. Ils sont parfois désignés comme les plus grands des anges; on pourrait même être tenté de leur trouver quelque analogie avec les archanges des théologies rabbinique et musulmane.

Les explications succinctes que nous venons de donner suffiront pour qu'on se fasse une idée assez nette des principaux dogmes de la religion des Noṣaïris. Les points de détail que nous aurons à examiner et à éclaircir seront l'objet de notes particulières. Quelques mots sur leur histoire, encore bien peu connue, compléteront utilement, croyons-nous, cette courte notice. Dans l'ignorance où l'on était de l'origine du nom même que porte la secte, on a été obligé, pendant longtemps, de s'en tenir à l'opinion de l'historien chrétien Bar-Hébræus, à savoir, que ces sectaires tiraient leur nom d'un bourg appelé *Nasaria* ou *Nasrâna*, et situé près de Koufa, bien que Silvestre de Sacy eût fait des réserves formelles à ce sujet[3]. C'est encore Soléïmân-Efendi qui nous a fourni la véritable explication de cette dénomination. « Il faut savoir, nous dit-il[4], que la religion des Noṣaïris tire

[1] *Bâkourah*, p. 20; Salisbury, p. 248.

[2] Ces noms sont donnés par Niebuhr, *Voyage en Arabie*, endroit cité.

[3] *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 565 et 567.

[4] *Bâkourah*, p. 16; Salisbury, p. 243.

son origine de Mohammed ben Noṣaïr, personnage qui est appelé, dans la quatrième *sourate* liturgique[1], Abou Choʿaïb Mohammed ben Noṣaïr el-ʿAbdi el-Bakri en-Nomaïri, lequel est la *Porte* de Hasan le dernier, surnommé ʿAskéri. » Il n'y a plus de doute possible : c'est d'Ibn-Noṣaïr que les Noṣaïris ont pris leur nom. Ce même passage nous permet en outre de fixer l'époque où vivait le fondateur de la secte. Hassan ʿAskéri, le onzième imam de la race d'ʿAli, étant mort en l'année de l'hégire 260 (873-874)[2], c'est donc dans la seconde moitié du IXᵉ siècle de notre ère qu'il faut placer l'origine de cette branche des sectes chiites, précisément à la même époque qui vit naître le mouvement politique et religieux auquel les Karmates ont attaché leur nom.

Avant de terminer cette introduction, nous dirons quelques mots d'une appellation erronée sous laquelle on désigne trop souvent encore les montagnards des monts Sommâq. Bien que la plupart des voyageurs et des cartographes écrivent à peu près correctement le nom de ce peuple, il en est un certain nombre qui, ayant eu le malheur de se servir des *Voyages* de Volney, ont cru qu'il était préférable d'employer l'appellation d'*Ansariéhs*[3], donnée par cet auteur. Ce nom a eu une fortune extraordinaire; non seulement les

[1] *Bâkourah*, p. 15; Salisbury, p. 242.

[2] Cf. Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. VIII, p. 40; Ibn al-Athir, *Chronicon*, etc., éd. Thornberg, t. VII, p. 188.

[3] Ou même *Ansariens*, ce qui est encore plus grave, car ce mot a le défaut de rappeler les *Anṣârs* qui furent les premiers défenseurs de Mahomet.

voyageurs qui ont rédigé leurs souvenirs en copiant Volney l'ont employé, mais encore les étrangers établis dans le Levant se servent tous de cette désignation abusive; il n'est pas jusqu'aux savants d'Europe qui, trompés par tant de témoignages, n'aient cru à l'existence de cette expression dans l'arabe tel qu'il est parlé actuellement [1]. C'est une erreur; jamais les Noṣaïris ne se sont appelés ainsi; ils ont toujours porté et portent encore le nom qui s'écrit en arabe نصيريّة et que nous transcririons *Noṣaïriyyéh*. L'auteur du *Voyage en Égypte et en Syrie* a été abusé par la prononciation vulgaire qui fait presque disparaître le *dhamma* de la première lettre (*N'ṣaïriyyéh*), surtout pour une oreille peu exercée; puis, à son insu, un *a* prosthétique est venu se glisser devant le mot ainsi entendu, et voilà comment le nom d'*Ansariéhs* a été créé, nom qui, je le répète, a toujours été absolument inconnu des Orientaux.

I.

FRAGMENTS RELATIFS À LA SECTE DES KÉLÂZIYÉHS.

Soléïmân-Efendi nous apprend que, pour désigner dans leurs vers les sept incarnations de la trinité, qui s'étendent depuis Abel jusqu'à ʿAli, les No-

[1] A l'exception de S. de Sacy, qui a toujours mis en doute la transcription de Volney. Voyez principalement une note de l'*Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 568, et une autre dans le *Mémoire sur les Ismaélis et sur les Noṣaïris de Syrie*, ouvrage de Rousseau, p. 22, note 2. Cf. également *Journal asiatique*, 1re sér., t. V, 1824, p. 129, note 1, et t. IX, 1826, p. 307 (art. de M. Ch. Ed. Guys).

ṣaïris se servent de mots techniques qui sont sept noms de femme, Saʿda, Mey, Rébâb, Zaïnab, ʿAlya, Libna, Léïla. Ils chantent les louanges de ces femmes dans leurs poèmes religieux, et leur adressent leurs dévotions. Ces sortes de poèmes sont ordinairement placés à la fin de leurs *diwâns*, et ils les nomment les « fiancées du recueil poétique », عرائس الديوان.

Les Kélâziyéhs sont sans doute ainsi appelés du nom d'un de leurs docteurs, le chéïkh Mohammed Ibn Kélâzo, dont nous aurons à parler plus loin.

I.

شعر للشيخ ابرهيم الطوسى يمدح بهِ الستّ زينب

اسقيانى احبّتى واطربانى   فى هوا زينب وزين[1] المعانى
اسقيانى من الصبوح رحيقًا   عتّقت فى دنانها الارجوانِ
هام وجدى بحبها يا نديمى   حرتُ فى وصفها وكَلَّ لسانى
بنت بكرٍ لها من العمر عَشَرٌ   وّاربع فاق نورها النيّران
شعرها اخجف الضيا نجيبنا   تحت اكليل تاجها الكسروانى
حاجباها جبينها نورُ زاهٍ   طرفها غنجةٌ فسحرٌ[2] دهانى
وجهها كالهلال يشرق نورًا   خالها عنبرٌ على الوجنتيّن[3]
واذا ما تبسّمت فاح عطرٌ   وبدا بارق الوميض اليمانى

[1] Le texte porte زين ; je supplée و pour le mètre.
[2] B. بحرٌ.
[3] B. على الوجنتانِ (sic).

صدرها ناعمٌ كلمس حريرٍ فيه رمّانٌ احمرُ شهر بانى
فطلبتُ الوصال منها فقالت ما لنا رغبةٌ بمن كان زانى
قلتُ حاشا متيَّمٌ فى هواكِ مغرم ان يكون نسل الزوانى
نسبتى احمديّةٌ من حسينٍ جنبلانى جندبٌ عمروانى

VERS DU CHÉIKH IBRÂHIM ET-TOUSI, À LA LOUANGE DE LA DAME ZAÏNAB (MÈTRE *khafîf*).

Donnez-moi à boire, ô mes deux amis, et rendez-moi gai, pour aimer Zaïnab, l'ornement des pensées!

Faites-moi boire un vin pur, boisson du matin, liqueur purpurine vieillie dans son amphore.

Je suis possédé d'un amour fervent pour elle, ô mon compagnon! Je suis impuissant à la décrire, et ma langue s'y refuse.

C'est une vierge de quatorze ans, dont la splendeur dépasse celle du soleil et de la lune [1].

Ses cheveux voilent l'éclat de sa face, et nous la cachent [2] sous sa couronne impériale.

Ses deux sourcils et son front sont une lumière brillante; la coquetterie de son regard est une magie qui m'a fait mal.

Son visage, comme le croissant de la lune, jette des rayons; son éphélide est un grain d'ambre sur ses joues.

Quand elle sourit, un parfum se répand, et l'on croirait voir apparaître l'éclair à la pâle lueur sorti des nuages du Yémen.

[1] Littéralement : « les deux luminaires ». Salisbury a lu, je pense, النَيِّرَان, à l'accusatif, car il traduit : « her light surpasses all lights »; mais le mètre ne permet pas cette lecture.

[2] Il me paraît difficile d'expliquer ce vers autrement qu'en lisant نَحْجُبْنَا, qui cadre avec le mètre, et qui serait une forme vulgaire pour نَحْجُبُنَا.

Son sein est doux au toucher, comme de la soie; on y voit une grenade rouge, arquée comme la nouvelle lune [1].

Je voulus la posséder, mais elle me répondit : « Nous ne voulons pas de gens qui ont de mauvaises mœurs. »

« Dieu me garde, répartis-je, que l'esclave de ton amour et ton adorateur soit le descendant de femmes perverties.

« Ma parenté me rattache à Ahmed (Mohammed), par Ḥosaïn; je suis de la famille de Djânbélân, de Djandab et de Nomaïr [2]. »

Ce fragment a été traduit par E. Salisbury.

Soléïman-Efendi ne néglige pas de faire observer que le chiffre de quatorze ans, donné pour l'âge de Zaïnab dans cette pièce de vers, est une allusion aux quatorze jours que met la lune pour arriver à son plein; que l'expression « la boire » signifie parvenir à sa connaissance intime, toutes choses qui ne sont pas difficiles à comprendre; il aurait mieux fait de nous expliquer les expressions obscures que l'on y rencontre.

[1] Salisbury traduit ainsi : « the rounding moon to a favoured one ».

[2] Salisbury corrige le dernier mot en [illegible]; mais le mètre n'autorise pas cette lecture. D'ailleurs c'est bien certainement de la famille de Nomaïr qu'il est ici question. Mohammed Ibn-Noṣaïr, fondateur de la secte, portait le nom patronymique de *En-Nomaïri* (cf. *Bâkourah*, p. 15; Salisbury, p. 242). Celui-ci eut pour disciple Mohammed Ibn-Djandab, qui, à son tour, transmit la doctrine d'Ibn-Noṣaïr à Djânbélân (Abou Mohammed 'Abdallah ben Mohammed el-Djennân), qui est surnommé *le pieux ascète, originaire de la Perse*, dans la 4e sourate liturgique (cf. *Bâkourah*, et Salisbury, *ubi supra*), et qui fut le professeur du célèbre docteur Hosaïn Ibn-Ḥamdân Khoṣaïbi. C'est de ce dernier que les Noṣaïris ont pris le nom de *Khoṣaïbiyéh*, sous lequel ils se désignent eux-mêmes parfois, bien que Soleïmân-Efendi n'en parle pas. Voyez Wolff, *Katechismus der Nosaïrier*, quest. 99.

II.

غيره للشيخ حسن بن مكذون السنجارى يمدح
به الستّ سعداء

لبانتنا هواكِ وما لبينا   سوى اسمٍ بِهِ عنه كنينا
لنطوى من حديثك ما نشرنا   وننشر من جمالك ما طوينا
ولولم تظهرى بحمى المصلّى[1]   لما طفنا هناك ولا سعينا
ولولا ليل شعرك ما ضللنا[2]   ولولا صبح ثغرك ما آهتدينا
ومثل جميل برك ما سمعنا   ولكن من شرابك ما آرتوينا
ولمّا انّ مجّت بنا مجنا   اليك وبدن انفسنا هدينا
واثنينا على اوصاف سعدا   ومعنى غير حسنك ما عنينا
وكم رام العذول عليكِ منا   آنثناء عن هواكِ وما آنثنينا
بروق من تهرول نحو وصلى   اذا ما جيتها امشى الهوينا
بنا عنّا آختفت منّا وفينا   بدت تهدى لطايفها الينا
مغرب شمس بهجتها بعين   الشهادة عين مشرقها علينا

VERS DU CHÉÎKH ḤASAN IBN-MAKDHOUN SINDJÂRI, À LA LOUANGE DE LA DAME SA'DA (MÈTRE *wâfir*).

Ton amour nous est apparu, mais nous n'en avons dis-

p. 308 (dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellsch.*, t. III, 1849).

[1] B. المصلّم.

[2] B. ظللنا.

tingué[1] qu'un nom, sous lequel nous le désignons (allégoriquement).

Certes, nous cacherons ce que nous avions dévoilé, quant à parler de toi; mais à l'égard de ta beauté, nous dévoilerons ce que nous avions caché.

Si tu n'avais pas apparu dans l'enceinte sacrée du temple, nous aurions cessé d'y faire les *tournées* et les *courses* sacrées[2].

Sans la nuit (produite par la couleur sombre) de tes cheveux, nous ne nous serions point égarés; et sans le matin (que représente l'éclat) de tes dents, nous n'aurions pas trouvé le droit chemin.

Nous n'avions jamais entendu parler d'une semblable bienfaisance, et pourtant nous n'avons pu nous rassasier de la boisson que tu nous versais.

Lorsque tu nous as été démontrée, nous avons été en pèlerinage vers toi, et nous avons commencé à être dirigés[3].

Nous avons loué les belles qualités de Saʿda, mais ce que nous avions en vue, c'était ta beauté, à toi[4].

Combien de fois les médisants n'ont-ils pas voulu nous détourner de ton amour! Mais nous n'avons pas suivi leurs conseils.

Par mon âme, qui donc se hâtera de me rejoindre? Si je n'allais pas la retrouver, alors je marcherais lentement.

[1] Le mètre exige qu'on lise لَبَيْنَا, mais il est difficile d'attribuer un sens à ce mot écrit de cette façon. J'ai supposé qu'il fallait lire لَبَيَّنَّا, qui rompt la mesure, mais qui, au moins, présente un sens à peu près acceptable.

[2] Allusion aux cérémonies du pèlerinage de la Mecque.

[3] Cette phrase est très embarrassante. Le mètre exige يَحُنَّ; je croirais volontiers que l'auteur de ces vers a commis un barbarisme, et qu'il voulait écrire يَحْدُونَ, de حدا. Cependant cette explication n'est rien moins que satisfaisante; la construction de la phrase est d'ailleurs vicieuse.

[4] Cette invocation s'adresse à la lune, représentation visible du *Maʿna* chez les Kélâziyéhs.

Pour nous, mais loin de nous, elle s'est cachée de nous et en nous; ses bienfaits ont commencé à se répandre sur nous.

Le coucher du soleil de sa beauté est dans ce témoignage même, et l'œil de son lever est sur nous [1].

III.

شعر للشيخ صارم يمدح به القمر

انحرف يا نون   يا حاجب مقرون[2]
تنظرك بعيون   من فوق علّيون
انحرف الىّ   يا بو السماويّا
شمسك مضيا   سرّها مكنون
سار بالجدّ   كامل القدّ
يا غزال نجد   اليك ينتظرون
سار بالاظعان   يسير للغربان
ونصب ميزان   طفل بين بنون
سار نحو الغرب   طفل قد صار شب
والتقاهُ الحب   صورته كالنون
بالعجل سارا   يقتفى تارا
على المليح دارا   قدرته تكون
سار بالصفّين   وغاص فى الجمعين
ولبس درعين   راكب الميمون

[1] Le mot عين que l'on rencontre deux fois dans ce vers est peut-être une allusion à la lettre *'aïn*, initiale du nom d'Ali.

[2] *Bâk.*, المقرون.

قاتل الاعدا بسيفه الحدًا
قاهر الصدًا وسقاه الهون
رايته جمره[1] حلته صفره
اظهر القدره آصف وشمعون
والحدى تحدى لحما نجدى
دمعتى تهدى على الخدود ذرفون[2]
من اماق العين سال على الخدّين
كانّهم بحرين سيحون وجيحون
على مليح عال فى جبينه خال
يشبه الخلخال كانّه عرجون
سار على اليمنى كامل المعنى
غالى الثمنى[3] فيك يرتغبون
سار على اليسرى قاتل الكفرا
اظهر القدره بين كان ونون
قد عاد هو يرجع ولبس برقع
جوهره يلمع يدهش العيون

[1] Pour جمراء.

[2] Ce mot est écrit درفون dans l'original; il m'a longtemps embarrassé. Je suppose que la terminaison ون est amenée par le besoin de l'allitération, et que ce mot n'est autre que ذَرَفان ou ذَرْف, noms d'action de ذرف.

[3] Orthographe fautive pour الثمن, amenée par le besoin de l'allitération.

واختفى يومين بوجهه حرفين
لام مع الغين ثم مع شيون
وانا الناظم للغرام هايم
اسمى انا صارم منتسب مكذون

VERS DU CHÉIKH ['ALI IBN-]ṢÂREM[1], À LA LOUANGE DE LA LUNE (*mawâl*[2]).

Infléchis-toi, ô *noun!* ô sourcil conjoint! Elle te regarde avec ses yeux, du haut de *'Illiyoun* (le septième ciel)[3].

Tourne-toi vers moi, ô père céleste[4]; ton soleil est brillant, et cependant son mystère est caché.

Il s'est mis à marcher gravement; ô gazelle du Nedjd à la taille parfaite, c'est toi que l'on attend!

Il est parti en voyage, il est parti pour le couchant (?); il a dressé une balance[5], enfant au milieu des enfants[6].

Il est parti pour l'occident, l'enfant était déjà devenu grand[7]; il rencontra l'amour, dont la forme ressemblait à un *noun*.

[1] J'ai restitué ainsi le nom de l'auteur, d'après deux pièces de vers inédites que l'on trouvera plus loin, dans la troisième partie.

[2] Sur le genre de poésie nommé مواليا, voyez Hammer-Purgstall, *Notice sur dix formes de versification*, etc., *Journal asiatique*, 3e sér., t. VIII, août 1839, p. 162 et suiv.; Freytag, *Darstellung der Ar. Versk.*, p. 458; Agoub, *Journal asiatique*, 1827, p. 258.

[3] *Qor.* LXXXIII, 18 et 19.

[4] يا بو السماوقا équivaudrait à يا ابانا السماوى. Il est d'ailleurs difficile de trouver une autre explication.

[5] Peut-être la balance de la justice, par allusion à l'expression ميزان القسط, qui se rencontre fréquemment dans les livres des Druzes (S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 469), et qui pourrait fort bien appartenir à la terminologie des Bâṭinis.

[6] Barbarisme pour بنين.

[7] شَبّ est une forme vulgaire pour شابّ.

Ils partirent tous deux en hâte, et quelquefois il traitait amicalement et flattait cette belle personne : que sa puissance soit!

Il marcha dans les deux rangées, il pénétra dans les deux troupes, il revêtit deux cuirasses, monté sur Méïmoun [1].

Il combattit les ennemis avec son épée tranchante, il vainquit l'adversaire et l'abreuva d'humiliations.

Son drapeau est rouge [2], son vêtement jaune; il fait voir sa puissance; il est Âṣaf et Simon [3].

Le conducteur des chameaux [4] les conduit vers l'enceinte sacrée des hauts plateaux; nos larmes tombent sur nos joues, formant des ruisseaux.

Des coins de l'œil elles ont coulé sur les joues (on eût dit les deux fleuves du Siḥoûn et du Djiḥoûn),

Pour une belle personne à la taille élancée, marquée sur le front d'un grain de beauté, ressemblant à un anneau ou à un régime de dattes.

Il a marché à droite, complet de sens, élevé de prix; (car) c'est toi qu'ils désirent.

Il a marché à gauche, en tuant les infidèles; il a manifesté sa puissance entre le *kâf* et le *noun* [5].

[1] Bien que le parallélisme exige la lecture الصَّفَّين, dans ce vers, il ne serait pas étonnant que l'auteur eût eu en vue la bataille de *Ṣiffîn*, où 'Ali se distingua particulièrement, bien que l'issue en fût indécise. Cf. un vers cité par S. de Sacy, *Relation de l'Égypte d'Abdellatif*, p. 445. Sur la bataille ou plutôt la guerre de Ṣiffîn, voy. Abou'l-Fédâ, *Annal. Moslem.*, t. I, p. 305, et Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 343 et suiv. Le Méïmoun dont il est question à la fin de notre vers pourrait bien être la fameuse mule grise Duldul.

[2] Sur la couleur rouge du drapeau d'Ali, conf. un vers cité par Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 376.

[3] Ce sont les noms des cinquième et sixième incarnations du *Ma'na*. Cf. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 359.

[4] En désespoir de cause, je lis الحادى pour obtenir un sens à peu près plausible.

[5] Ces deux lettres réunies forment le mot كُن « sois » (voy. Wolff, *Katechismus der Nossairier*, quest. 92, p. 308). Les musulmans disent que ce seul mot a suffi à Dieu pour créer l'univers (cf. *Qor.*, II,

Il est revenu une seconde fois[1]; il s'est enveloppé d'un voile; (car) sa nature brille et aveugle les yeux.

Il s'est caché deux jours; sur sa face sont deux lettres, savoir : un *lâm* avec deux *élifs*[2], puis avec Hémyoûn[3].

Et moi, auteur de ces vers, fou de l'amour (divin), je me nomme Ṣârem, et tire mon origine de Makdhoun[4].

IV.

غيره للشيخ محمد بن كلازو يمدح به القمر

قد شغانى ابريق ماء[5] لماكا   يا غزال بوادى الاراكا

111; xvi, 43; xxxvi, 82). A ce propos, je mentionnerai une explication originale, bien qu'obscène, que certains philosophes panthéistes arabes de nos jours donnent de cette formule. Ils trouvent quelque ressemblance entre les formes graphiques des lettres qui composent ce mot, ك et ن, et les organes génitaux mâle et femelle; de là, ils prétendent que le monde a été formé par la rencontre de ces deux lettres, de même que le produit de la génération a été créé par la rencontre de ces organes. Ces panthéistes matérialistes sont probablement les derniers descendants des adeptes de la Kabbale. Comparez aussi une note de S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 623.

[1] Le verbe عاد «revenir» devient souvent un verbe auxiliaire, en arabe vulgaire, avec le sens de «recommencer à...», et il est alors suivi du second verbe au subjonctif. Le style absolument incorrect de cette pièce de vers autorise aisément cette explication.

[2] Cela fait *trois* lettres, et non deux; mais le duel, dans العين, n'est peut-être amené que par l'assonance.

[3] Mot forgé, qu'il m'est impossible de comprendre. On pourrait supposer que l'auteur veut désigner ainsi la lettre ه; le nom dont il est question dans le vers ne serait alors que le mot إلاه (pour إله) «divinité», qui est, en effet, composé d'un *lâm* et de deux *élifs*, plus un *hé*.

[4] La phrase est incorrecte. Le nom de Makdhoun reviendra plus loin. Nous l'avons déjà vu dans la pièce de vers précédente.

[5] Ms. عجبا, trop long pour le mètre et qui d'ailleurs revient à la ligne suivante.

واسكرنى سلافٌ عذبٌ رضابٌ   من سنى وجهك المنير وفاكا
وتمشيت بالدجى بدلالٍ   بين ندماء جالسينَ حذاكا
فادهلنى ابريق وجهك لمّا   فى الدياجى اضاء بوادى الاراكا
فتوهجت قلت انت بوادى   المنحنى ام بدار نجد رباكا
حين اقبلت قدسررت لقلبى   فى دجى الليل قلت روحى فداكا
يا فتًى ماشٍ[1] فى بهاء وجمال   انت املى ولا أُوالى سواك
لامنى العاذلون فيكَ وانّى   لم اكن قط تاركًا[2] لهواكَ
كيف اسلوكَ يا بديع جمال   والدجَى زاح من شعاع سناك
انت ربى وغايتى ومليكى   انت املى ولا اعبد سواكا
عبدك الخاضع الفقير يرجو   منك عفوًا فقلبه قد خباكا
فهو يسمى محمد الكلازى   ذاكر الفضل شاكرًا[3] لثناكا

VERS DU CHÉÏKH MOHAMMED IBN-KÉLÂZO[4], À LA LOUANGE DE LA LUNE[5].

Cette aiguière, versant une eau prise à petites gorgées, m'a guéri, ô ma gazelle, dans la vallée où croît l'*arak* (arbrisseau épineux).

Ce vin doux et pur m'enivre; c'est la salive qui coule de ton beau visage éclatant et de ta bouche.

[1] B. ماسٍ.

[2] B. تارِكٌ.

[3] B. شاكرٌ.

[4] C'est sans doute du nom de ce chéikh que la secte des *Kélâziyéhs* a pris son nom.

[5] Mètre *khafîf*, avec quelques irrégularités; le second hémistiche du premier vers est incomplet.

Tu marches coquettement dans les ténèbres, au milieu des convives assis en face de toi.

Cette aiguière était ton visage, qui m'a rendu tout stupéfait, lorsque, au milieu des ténèbres, il a lui dans la vallée où croît l'*arak*.

Plongé dans la réflexion, je lui dis : « Es-tu (bien réellement) dans la vallée qui s'infléchit, ou bien dans la maison du Nedjd qui t'a élevé? »

Lorsque tu t'avanças, j'en fus tout joyeux, et dans l'obscurité de la nuit, je m'écriai : « Que mon âme soit ta rançon! »

Ô jeune homme qui marches, doué de beauté et de perfection, tu es mon espoir et je n'aime que toi!

Les envieux m'en ont blâmé, et pourtant je n'ai jamais cessé de t'aimer.

Comment t'oublierais-je, ô beauté inouïe, alors que les ténèbres ont disparu devant les rayons de ta splendeur?

Tu es mon seigneur, mon but, mon roi; tu es mon espérance, et je n'adore que toi.

Ton humble serviteur espère que tu lui pardonneras, car son cœur a bien gardé ton secret.

On le nomme Mohammed el-Kélâzi, celui qui mentionne tes mérites et chante tes louanges.

« Si, ajoute Soléïmân-Efendi, on explique ces vers par le sens interne *apparent*, ظاهر الباطن, la gazelle désignera la lune, la vallée sera le ciel, et l'arbrisseau *arak* sera une métonymie signifiant les étoiles; mais si l'on adopte l'interprétation que donne le sens interne *caché*, فى الباطن الخفى, la vallée sera la circonférence de la lune; la gazelle signifiera cette forme qu'on aperçoit au milieu de l'astre; l'arbrisseau *arak* désignera également les étoiles, qu'on appelle encore les *convives*, الندماء. »

V.

وقال ايضًا يمدح به الخمر التى هى القمر

يا خليلىَّ ان تكون عليلا ظامىء القلب والفؤاد غليلا

اشرب الخمر إنَّ فيها[1] شفآء حيثُ كان مزاجُها زنجبيلا

وإذا ما شربتَها وَهْىَ صِرْفٌ كلُّ[2] داءٍ يعود عنك رحيلا

إنّها[3] فى كؤوسها تتلالا فى الدياجى كانها قنديلا

إنَّ موسى الكليم حين رآها فى دُجا الليل والرُكام هطيلا

قال انّى انست جذوة نارٍ جانب الطور فى ضياءٍ شعيلا

فاذا بالنداء من جانب الوا دِىَ انّى انا الإلهُ الجليلا

قبله الخضر قد سرى بآجتهادٍ بحار الظلمات ليلاً طويلا

طالبٌ عينَ جودها فرآها وآحتسا من رحيقها سلسبيلا

ثم نوح النبىُّ لما طغى الما ءُ شَرِبْها فنال خيرًا منيلا

وكذا آلسَّيِّدُ آلرَّسول آحتساها حين أُلقى عليه قول ثقيلا

قال يا ايها المزمّل قم فى آلليل طوعًا ورتّل الترتيلا

ناشئةُ الليل اشدُّ وطاءً وَهْىَ للعارفين اقوم قيلا

ايُّها العاذل البليد فَكُفَّ آللَّوْمَ[4] عنّى وامهلانى قليلا

ما ترى الكأس كيف يجلى بجنح الليل بين ندماء بالترسيلا

[1] B. فيه.
[2] B. فكل.
[3] B. وانها.
[4] B. كف.

ورهابين دير سمعان حَوْلَ آلْكَأس يستسقون[1] منه شمولا

كيف أُصغي الى الملام وقلبى أَخَذَتْه الاحباب اخذًا وبيلا

ليس يهوى مُحَمَّدٌ غيرَ بنت آلْكرم قصده ان يموتَ قتيلا

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LE VIN, MAIS QUI S'ADRESSENT [EN RÉALITÉ] À LA LUNE (MÈTRE *khafîf*[2]).

Ô mon ami! si tu te sens faible, si ton cœur et ton esprit ont soif d'un amour intense,

Bois ce vin, car il te guérira, du moment qu'il est mêlé de gingembre.

Quand tu l'auras bu, ce vin pur, les maux te quitteront définitivement.

Dans les coupes où on l'a versé, il brille, au milieu des ténèbres, comme un flambeau[3].

Moïse, à qui Dieu parla (face à face), dit, quand il le vit, dans les ombres de la nuit et des nuages amoncelés et chargés de pluie :

« Certes, j'ai causé familièrement avec un buisson ardent, vers le Sinaï, embrasé[4] dans une clarté;

« Or une voix s'éleva du côté de la vallée, qui disait : Je suis le Dieu auguste. »

Déjà Khiḍr, avant lui, avait marché toute une longue nuit dans les ténèbres, au prix de mille efforts,

[1] B. يستقون. Malgré cette correction, il manque encore une syllabe pour que le vers tienne sur ses pieds.

[2] Avec les modifications خبن et كفّ, sur lesquelles on peut consulter Freytag, *Darst. der Ar. Versk.*, p. 264.

[3] Le deuxième hémistiche de ce vers a subi la modification nommée تشعيث. Cf. Freytag, *id. opus*, p. 266.

[4] Le mot شَعِيل manque avec ce sens dans les dictionnaires. C'est un adjectif verbal, dérivé de شَعَلَ, et analogue au participe *pe'îl* des dialectes araméens.

A la recherche de son excellente source[1]; il la vit et but de son vin pur et délicieux.

Puis Noé le prophète, quand les eaux entrèrent en effervescence, but ce vin et en retira un grand bien.

Le seigneur, envoyé de Dieu (Moḥammed), en fit autant, lorsqu'on lui jeta la parole pesante[2].

Il dit : Ô toi qui es enveloppé dans ton manteau, lève-toi la nuit, de bon gré, et psalmodie (les louanges de Dieu).

Se lever la nuit (pour prier) est bien plus méritoire; les initiés considèrent une telle prière comme plus exaucée[3].

Détracteur stupide, cesse de me blâmer et donne-moi un peu de répit.

Ne vois-tu pas la coupe qui resplendit au milieu des ombres de la nuit et des invités occupés à la récitation,

Tandis que les moines du couvent de Siméon, réunis autour de cette coupe, lui demandent de leur verser du vin?

Comment pourrais-je écouter des paroles de blâme, puisque mes amis se sont si solidement emparés de mon cœur?

Moḥammed n'aime que la fille de la vigne, et son désir est de mourir de mort violente.

Le commentateur ajoute ici les gloses suivantes. Dans la phrase : « le vin mêlé de gingembre », l'auteur a employé l'expression de *gingembre*, parce que sa couleur tourne au noir, car la lune (qui est ici représentée par le vin), avant d'avoir atteint son plein, semble, en effet, être mélangée de noir. « Boire le

[1] Allusion au fameux voyage que firent, selon les traditions orientales, Alexandre et Khiḍr, à la recherche de la fontaine de Jouvence.

[2] C'est-à-dire lorsque le Qorân lui fut révélé. Voyez les différentes interprétations de ce passage dans le commentaire de Beïdhâwi, *sourate* LXXIII, verset 5 (t. II, p. 558 de l'édition de Constantinople, 1285).

[3] Paraphrase des premiers versets de la *sourate* LXXIII du Qorân.

vin quand il est pur » (au troisième vers), cela signifie que la lune, quand elle a atteint son entier développement et qu'elle est tout à fait pleine, n'est plus que d'une seule couleur. *Les coupes*, c'est-à-dire une seule coupe; l'auteur a employé ici le pluriel, pour que la vraie signification de la métaphore n'apparaisse pas à l'esprit du vulgaire[1]; cette coupe est la circonférence de la lune, et le vin désigne les taches noires qu'on aperçoit au milieu de l'astre. Lorsque l'auteur dit que Moïse *a vu le vin*, cela veut dire qu'il a atteint la parfaite connaissance de ce mystère. Le poète commet une erreur, en plaçant l'existence de Khiḍr (Élie) avant Moïse; cela provient de ce que les Noṣaïris n'ont aucune connaissance des livres saints et de l'histoire. Ils croient que Khiḍr est le même que saint Georges[2], mais ils ne savent pas à quelle époque il vivait, et ils en sont réduits aux conjectures; certains d'entre eux partagent l'opinion des musulmans, qu'il vivait du temps de Moïse; d'autres prétendent

[1] C'est-à-dire ceux qui, parmi les Noṣaïris, ne sont pas initiés à la connaissance des mystères; Soléïmân les nomme العامّة, par opposition aux initiés, qu'il appelle الخاصّة. Il faut probablement voir, dans cette séparation de la nation en deux castes, l'analogue de la division moderne des Druzes en عُقّال et en جُهّال.

[2] مار جرجيس. Cette assimilation de Khiḍr à saint Georges a l'air d'être assez répandue en Syrie, dans des endroits qui n'ont rien à voir avec les Noṣaïris. Je noterai entre autres le nom de la baie au sud de laquelle est bâtie Beyrouth, جونة الخضر, nom que l'on traduit communément par *Baie de Saint-Georges*. Fréquemment employé comme prénom, le nom de جرجيس devient ordinairement جُرْيُس, que l'on prononce *Djurios* (avec l'*o* clair, tel qu'il existe dans *ossement*; cf. les noms propres بُولس *Boulos* « Paul », بُطْرُس *Boutros* « Pierre », etc.).

que c'était du temps d'Alexandre, d'autres enfin qu'il faut remonter avant Moïse. »

VI.

ولهُ ايضًا يمدح به القمر

سرينا نبتغى طلب الوصالِ   من المحبوب فى جنح الليالى
وجدّينا السرى فى جدّ عزمٍ   قطعنا السهل ايضًا والجبال
وصلنا دير رهبان رأينا   به نارًا يشب لها اشتعال
وتلك النار من وجهٍ تجلّى   بديع الحسن ليس له مثالِ
ولم تمسسه نارٌ بل راينا   له نورًا كما نور الهلالِ
يطوف بخمرة ذات اشتعالِ   بكأسٍ رُصّعت فيها اللآلى
وأسقانا مدامًا[1] عبقريًّا   وأُمزجه بماءٍ كالزلالِ
وبعد المزج قلنا هات صرفًا   رحيقًا راق من عنب الدوالى
فاتانا بها ولها بياضٌ   كنورٍ أو كثلج على الجبالِ
فلا زلنا بها بألذّ[2] عيشٍ   وجنح الليل مرخٍ للسبالِ
الى الصبح لما إفترقنا   تواعدنا بعود الاتّصالِ
فقضّينا من المحبوب وطرًا   وزال الهمّ عنا والخبالِ
فقلتُ لصحبتى هل هى حرامٌ   فقالوا هى لعارفها حلالِ

[1] B. ajoute ici ماءً, qui est inutile pour le mètre, et déplacé dans la contexture de la phrase.

[2] B. فى الذّ, qui convient mieux pour le sens, mais qui ne cadre pas avec le mètre.

فهى عين الحيوة لمن شربها ويسقى الجهل من عين الرذالِ[1]
فقلتُ الحمد ثم الشكر تترا[2] لمولانا علىٍّ ذى الجلالِ
على ما خصنا منهُ تعالى واهدانا الى حسن المقالِ
محمد خادمٌ واقلُّ عبدٍ لمن افعاله تشبه فعالى
بشرب الراح يهوى كل يوم ولا يركن الى اهل الشمالِ

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LA LUNE (MÈTRE *wâfir*).

Nous nous mîmes en marche dans l'ombre de la nuit pour aller demander à notre amie de nous accorder une entrevue.

Nous fîmes tous nos efforts[3] pour arriver au but ; nous traversâmes les plaines et les montagnes.

Nous arrivâmes à un couvent de moines, où nous vîmes un feu qui brûlait ardemment.

Ce feu paraissait sortir d'un visage d'une beauté parfaite et sans pareille.

Et pourtant le feu ne le touchait point, mais nous lui vîmes une clarté comparable à celle du croissant de la lune.

Il faisait circuler à la ronde un vin qui semblait enflammé, dans une coupe incrustée de perles.

Il nous abreuva d'un nectar d'une bonté parfaite, en le mêlant à une eau pure et fraiche.

Après ce mélange, dîmes-nous, apporte-nous du vin pur et délicieux, produit du raisin des treilles.

Il nous l'apporta, et nous vîmes à ce vin une blancheur semblable à une lumière éclatante ou à la neige sur le sommet des montagnes.

[1] B. الردال.

[2] Le texte porte يترا. Sur l'expression تترى ou تترًا, voyez S. de Sacy, *Chrest. arabe*, 2e édit., t. II, p. 278.

[3] جدّينا, forme vulgaire pour جددنا.

Nous ne cessâmes de passer (en le buvant) les plus délicieux instants, pendant que la nuit avait laissé tomber ses voiles (sur le monde).

Et au matin, lorsque nous nous séparâmes, nous nous promîmes mutuellement de nous retrouver encore.

Ainsi nous arrivâmes au but de nos désirs, et nos soucis cessèrent ainsi que nos peines.

Je dis à mes compagnons : ce que j'ai fait, est-ce un crime? Non, me dirent-ils, c'est une chose licite pour celui qui est initié.

Car le vin est la source de la vie pour celui qui le boit; mais l'ignorance ne goûte que de la source de la méchanceté.

Je dis alors : Que nos louanges et puis nos remerciements soient adressés à notre seigneur ʿAli, le glorieux,

Pour les bienfaits qu'il nous a spécialement octroyés, et la direction qu'il nous a donnée vers la véritable parole.

Mohammed n'est qu'un serviteur, le plus petit esclave, pour celui dont les actions ressemblent aux miennes.

En buvant ce vin, il est chaque jour emporté par la passion, et ne s'appuie pas sur les (doctrines des) gens du Nord.

« Dans ces vers, dit Soléïmân-Efendi, la source de la vie est une métaphore qui désigne la lune; la source de la méchanceté n'est autre que le khalife ʿOmar Ibn al-Khaṭṭâb, et les ignorants qui boivent de son eau sont les musulmans. Les Noṣaïris s'imaginent, en effet, que les gens instruits d'entre les sectateurs de l'islamisme adorent ʿOmar; cette opinion a été accréditée par leurs ancêtres pour les affermir dans leur théorie de l'adoration d'un homme attribuée par eux à leurs ennemis, de sorte qu'ils prétendent que les juifs adorent Moïse, les chrétiens le Messie, et que les musulmans instruits adorent

'Omar; les Noṣaïris d'aujourd'hui ajoutent foi à toutes ces vaines idées. « Franchir les plaines et les montagnes » veut dire sortir des croyances du monde entier; « parvenir au couvent », c'est-à-dire au ciel; les moines sont les étoiles, le feu est la lune. Les gens du Nord ne sont autres que leurs frères qui forment la secte des *Chémâliyéhs.* »

VII.

شعر للشيخ خليل النميلي من ديوانه التضريع

حمدتُ لقيوم عن الوصف قد علا
عظيم جليل فيه اختلف الملا
قديمٌ فريدُ الملك جبّارٌ قادرٌ
مقيم بلا حدٍّ ولاَ من تزوّلا
سميع بصيرٌ عالمٌ كلّ ما به
تخايله[1] الافكار مع ناطق تلا
وما ترمق الالحاظ بالملك كافّةً
بخيرٍ وشرٍّ ليس عنه بمعزلا
فما عذر من مثلى مقرٌّ بما جنا
ثقال وآصار بزمنٍ له خلا
اذا حضرت شهداءُ فى يوم نقلتى
واقرأ كتابى بما[2] كنتُ افعلا

[1] B. تخايل به.
[2] B. الشهداء et كمّا, que j'ai corrigés pour le mètre.

ولا من شفيعٍ نافعٍ لى ولم اجد
فرارًا ولم القَ خليلًا مؤمَّلا
سوى العفو والصفح الجميل ولطفه
ومن يقبل الدعوى بما كنت اسألا
الهى وقفتُ بابَ[1] عزِّك ضارعًا[2]
بقدرتك الكبرى بغير تحوُّلا
بغلف ستورٍ اوحجت من وميضها
بغير تجزُّءٍ وغير تفصُّلا
باسمٍ به يدعوك يا بارئَ الورى
بكلّ جهات الكون مع سائر الملا
وتكسى به الشمس المنيرة بهجة
ويشرق به صبح النهار وينجلى
وتزهو نجوم الأُفق شرقًا ومغربًا
وكلٌّ على قدر المكان تجلّلا
بتعظم حجب الذات ادعوك ضارعًا
بمجموع قوم الطهر فيهم توسّلا
وفى صامتٍ مع ناطقٍ فى لغاته
بتدبير حكمٍ كان فى القدم منزلا

[1] B. ببابٍ, qui est plus régulier, mais qui a l'inconvénient d'avoir une brève en trop.

[2] B. ضارعٌ.

بمن عمّ فضله للأنام بأسرها
لبابك طلّاب بما فيه تقبلا
واسمح للعبد الذليل برحمة
بحق سراج الأفق بعالم العلا
بحقّهم يا ذو الجلال وما لهم
من القرب والايصال كلّ بمنزلا
تحنّ على ضعفى بعفوٍ وجيرةٍ [1]
وصفحٍ وغفرانٍ ومنك [2] تفضّلا
وكلّ مقرٍّ فى الولاية زيده
ولاية عمسٍ عنصر الحق والولا
اقيهم من التكرار من محنة الشقا
وانقذهم من حرّ نارٍ لها صلى
وعبد بنى صادٍ [3] واصغر خادمٍ
خليل بن معروف النميلى مسلسلا
الى ابن مكذون انتسابى وكنيتى
وسنجار بالانساب لقب ومنزلا

[1] B. بعفوًا وجيرةً (*sic*).

[2] B. omet la copule.

[3] B. بنى صادًا. J'ai corrigé le texte d'après deux passages analogues où cette expression est employée, *Bák.*, p. 64 (Sal., p. 288, s'est mépris totalement sur le sens de ce passage), et plus loin, p. 243. Il n'est pas douteux qu'il ne faille traduire «les fils de Ṣâd»; mais j'ignore ce que cela signifie.

VERS DU CHÉÏKH KHALIL NOMAÏLI, INTITULÉS L'HUMILIATION, ET TIRÉS DE SON DIWÂN (MÈTRE *ṭawîl*).

Je célèbre le Stable, qui est élevé bien au-dessus de toute description, le grand, l'auguste, à l'égard de qui les hommes ont élevé des discussions.

Éternel, il est unique; dans son empire, il est tout-puissant, omnipotent, infini, et ne cessera jamais d'être.

Il entend et il voit; il sait tout ce que se sont imaginé les hommes à son égard; il est suivi d'un *Nâṭeq*[1];

(Il sait aussi) ce que veulent dire les regards jetés à la dérobée sur son empire; que ce soit le bien ou le mal, rien ne lui est caché.

Quelle sera donc l'excuse de celui qui, comme moi, vient avouer ses péchés, grandes et lourdes fautes remontant au temps passé?

Lorsque se présenteront les témoins, au jour de mon départ, et que je lirai dans mon livre toutes les actions que j'ai commises,

Je n'aurai point d'intercesseur qui puisse m'être utile, je ne trouverai point de moyen d'échapper, et je ne rencontrerai point un ami tant espéré.

Il n'y a que le pardon, l'indulgence et la mansuétude de Dieu (qui puissent me sauver); et qui donc voudrait accepter ma prétention telle que je l'exposais?

Ô mon Dieu! je me tiens humblement à la porte de ta puissance, puissance suprême et qui ne change jamais;

Enveloppée dans ses voiles, elle s'est montrée par de légers éclairs, sans se diviser en fragments ni en parcelles.

[1] Ce mot paraît emprunté à la terminologie des Ismaéliens, qui désignent sous ce nom l'auteur de toute nouvelle religion. Voy. S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introduction, p. CIII, note 1. Il faudrait donc le traduire par «législateur», ou plutôt par «prophète».

Par ce nom sous lequel les hommes t'invoquent, ô Créateur! dans les différentes régions du monde existant, avec tout l'espace rempli par la matière[1];

Par lequel le soleil brillant se couvre de clarté, et le matin du jour resplendit et se manifeste;

(Par lequel) les étoiles de l'horizon brillent à l'orient et à l'occident, et sont toutes exaltées, selon leur rang,

Je t'invoque humblement, par la magnification de ta Personne, qui se voile sous le *Hidjâb*[2], par la totalité de la nation pure qui sera pour moi un intercesseur!

Ainsi que par les (prophètes) Silencieux et Parlants, chacun dans sa langue; par cet ordre bien disposé et révélé dans l'ancien temps!

Par celui dont les bienfaits ont embrassé le genre humain tout entier, qui recherche avec soin ta Porte, de manière que tu puisses l'agréer;

Sois miséricordieux avec bienveillance pour ton humble serviteur, au nom du flambeau de l'horizon et du monde supérieur.

Par les droits qu'ils ont, ô glorieux! et par la proximité et la jonction qu'ils ont chacun en un endroit différent,

Aie pitié de ma faiblesse, pardonne-moi et protège-moi; sois indulgent, et que ton pardon me soit une faveur.

Tous ceux qui confessent le rapprochement avec Dieu, rapproche-les de AMS[3], principe du droit et de la justice.

Protège-les du retour (à la vie par la métempsycose), de la calamité de la réprobation; délivre-les du feu de l'enfer,

Ainsi que le serviteur des fils de Ṣad, le plus infime de tes

[1] Sur ce sens du mot ملاء, voyez une note de M. St. Guyard, *Un grand maître des assassins*, p. 332, dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1877.

[2] *Ḥidjâb* «voile» est un autre nom de l'Ism. Voyez Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn Taïmiyyah*, p. 25, note 2.

[3] Voyez ci-dessus, p. 196, note 2. Ici, la scansion oblige à prononcer ce mot comme s'il était écrit عَمَس.

esclaves, Khalil Ibn Ma'rouf Nomaili, l'enchaîné (ou le partisan de Selmân[1]).

Qui rapporte son origine et son surnom à Ibn Makdhoun, et dont l'ethnique rappelle le pays de Sindjâr.

VIII.

ولهُ ايضًا يمدح بهِ الستّ زينب

بدَتْ لعينى بالمحاسن زينبُ — فى خدرها ترنو بقدٍّ معجبُ
وتبرقعت بخمارها وتستَّرت — تحت الخمار بغنجها تتحجّبُ
وهمية قد اوهمت كل الورى — قومًا بها تاهوا وقومًا صوَّبوا
ناديت من شوقى لها يا زينب — رقّى لصبٍّ بالغرام معذَّبُ
بكمال حسنك والجمال مع البها — وبطرّةٍ منها بلوغ المطلبُ
رقّى لحالى لا تطيلى بالجفا — من طولة الهجران صرتُ معذَّبُ
ما لى سلا عن حبّكِ لا لا ولا — ارجو سواكِ ان بحبك اوجبُ
قطعت فيك كلَّ عادٍ جاحدٍ — واضحيت منهم نافرًا متجنّبُ

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LA DAME ZAÏNAB (MÈTRE *kâmil*).

Zaïnab a paru à mes yeux dans toute sa beauté[2]; sous son voile, elle me regardait fixement, et sa taille était admirable.

Puis elle se couvrit la face de son voile, elle s'en enve-

[1] Les Noṣaïris désignent, en effet, communément la troisième personne de leur trinité, Selmân Fârisi, par le mot سَلْسَل, formé par le redoublement de la syllabe initiale de son nom. Voyez notamment *Bâk.*, p. 9 (Sal., p. 235). Je suppose que le mot مُسلسل qui nous occupe renferme quelque allusion à cette expression.

[2] Le premier hémistiche est apocopé par licence poétique.

loppa, et cacha sa démarche coquette sous un ample manteau.

Elle est une chose imaginaire qui a plongé les hommes dans la réflexion; les uns ont été guidés par elle, et les autres se sont égarés.

Poussé par mon désir, je m'écriai : ô Zaïnab, sois compatissante aux souffrances d'un amant martyrisé par sa passion.

Par ta beauté parfaite, par la splendeur de ton visage, et ces cheveux qui sont le but de nos désirs,

Compatis à ma situation, cesse de me torturer si longtemps; car notre longue séparation a été pour moi un supplice.

Rien ne peut me détourner de ton amour, non, non... et je n'espère pas qu'aucune autre puisse te remplacer.

J'ai rompu pour toi avec tes ennemis acharnés; je les ai évités et je les ai fuis.

IX.

شعر للشيخ يوسف الخطيب يمدح به القمر

رِيمٌ ثنى قلتُ غصن البان ميلته
اضحى فؤادى له وطن مدى الزمنِ
قدّ القنا قدّه لما بدا عَلَنَ
ضاءت[1] به الروض والديجور قد وهنِ
فى حاجبٍ كهلال ابن ليلته
يوسف[2] الحسن مَن عاداهُ انفتنِ
قد همت فى حبّه مع بابه امنا
ولذّ لى ذكرهُ بالفرض والسننِ

[1] B. اضأت.

[2] Il manque une syllabe au premier pied.

اسلب سويد الحشى فى غنج مقلته

تبارك الله فيه للحسن قد كمنِ

فى خدّه للخالُ [1] لم يوجد له ثمنُ

عاينتهُ فى حجاب النور قد سكنِ

ومن تجلّا لنا من بعد غيبته

فى تاج يزهو به الافاق فى الدّجنِ

فى روضةٍ اينعت ما مسها وهنا

قلتُ المسيح ولد والروح والابنِ [2]

ابن العُلَى من بنى خاقان كنيته

ظبيٌ غريرٌ ربى فى جنّة العَدَنِ

سمعى وبصرى وكل فيه مرتهَن

لما تبدّى على عرجونة السفنِ

تذرى هبوب الصبا فى سير خطفته

ويخجل الماء لينا عند ما يدنِ

شاه متوّج بمصر الياء قد سكنَ

فكل مخلوق حار بحسنه اللدنِ

VERS DU CHÉIKH YOUSOUF KHAṬIB SUR LA LUNE (MÈTRE *basiṭ*).

C'est une gazelle au poil blanc qui se courbe et qui fait dire d'elle que c'est une branche de saule; mon cœur lui a offert un asile pour un long temps.

[1] B. خال.

[2] Il faut scander ainsi pour le mètre.

Sa taille est comme un roseau, on le sait quand elle paraît; elle éclaire les prairies, tandis que la terre est plongée dans les ténèbres de minuit.

Ses sourcils semblent le croissant de la lune; c'est Joseph, le beau jeune homme, (car) ceux qui veulent lutter sont ensorcelés[1].

Je fus pris d'amour pour elle, avec sa Porte, en toute sécurité; il me plaît de le rappeler au milieu des obligations et des devoirs.

Arrache le plus profond de tes entrailles pour la coquetterie de son regard; Dieu soit béni! la beauté s'est cachée en elle.

Sur sa joue est un grain de beauté dont on ne saurait estimer la valeur; je l'ai aperçu se cachant sous le voile de la lumière.

C'est un regard furtif[2] qui se manifeste à nous après avoir été absent, une couronne dont resplendit l'horizon au milieu des ténèbres,

Dans un jardin dont les fruits sont mûrs, sans qu'il l'ait touchée au milieu de la nuit; et alors j'ai dit : le Messie est né, et l'Esprit, et le Fils.

Enfant de haut rang et tirant son nom des fils du Khâqân, c'est une gazelle de noble extraction, élevée dans un jardin de délices.

Mon ouïe, mes regards, mon être tout entier est engagé à elle, lorsqu'elle paraît dans la courbure du navire.

Elle dépasse le souffle du vent matinal dans sa marche rapide, et la douceur de l'eau n'existe plus (comme terme de comparaison) lorsqu'elle est couverte d'humidité.

C'est un roi couronné qui habite dans la ville de *Yâ;* toutes les créatures sont stupéfaites en voyant cette tendre beauté.

[1] Allusion à l'histoire de Joseph, telle qu'elle est racontée dans le Qôran. Voyez aussi G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 112 et suiv.

[2] *Ramaq*, anagramme de *qamar* « lune ». Voyez *Bák.*, p. 64 (Sal. p. 292).

« Le jardin dont on parle dans ces vers, dit Soléïmân-Efendi, c'est le ciel; les plantes qui y poussent sont une métonymie désignant les étoiles. Le sens qu'on a en vue dans cette phrase : « lorsqu'elle paraît dans la courbure du navire, » c'est une allusion à l'apparition des taches noires que l'on voit au milieu de la circonférence de l'astre. Le mot عرجون signifie « apparition du croissant dans son commencement », où il ressemble à un arc; le poète l'a comparé à un régime de dattes, c'est-à-dire à la branche de palmier chargée de fruits, parce qu'il est mince et recourbé; pour cette raison, la comparaison est juste. Le poète ajoute qu'il est de la famille du Khâqân; or ce dernier mot veut dire « la force de l'empire », قوّة المملكة; les Noṣaïris désignent sous ce nom Moḥammed, qui, pour eux, est le soleil; et comme la lune se lève au même endroit de l'horizon que ce dernier, ils disent que celui-ci en tire le surnom qu'ils lui appliquent. La ville [de Yâ], c'est le ciel, que les Kélâziyéhs croient être Selmân Fârisi.

II.

FRAGMENTS RELATIFS À LA SECTE DES CHÉMÂLIYÉHS.

I.

شعر للشيخ يوسف ابو ترخان يمدح به السمآء

نديمى قم بنا نسعى على نجب من العيس

لنقصد دير مار حنا بليل ذات تغليس

به الرهبان والعبّاد واصناف الشماميس
وهم من حول هيفات عروس بنت قسيس
رداح غادة خود[1] شقيقة مار جرجيس
عليها برقعٌ مرخٍ كلون الأُفق مطلوس
وبرقعٌ اصفر وابيض عظيم بغير تدنيس
وبرقع احمر صانٍ[2] رفيع الشأن مطموس
وهى طمثت على الاكوان جميع جلّ قدّوس
فلو كشفت براقعها لعاد الكون معكوس
ولو قامت ترى الرهبان سجودًا والقساقيس
لهيبتها وعظمتها بتسبيح وتقديس
فهى نارٌ لهابيل نكرها الضدّ ابليس
وهى ايضًا التى رفعت نبى الحقّ ادريس
وهى ماءٌ لنوح غُرِّقوا[3] فيها الابالس
ونار ابرام فى حقّ وهى نار النبى موسى
وهى الروح التى أُبدى منها سيدى عيسى
واحد دلّ فى خمّر[4] عليها ثم مرقيس
لقد بطنَتْ بما ظهرَتْ لنا يا صاح تجنيس
وهاهى نصب اعيانى بلا حدٍّ وتقييس

[1] B. خودة.
[2] B. صاق. Ce vers est rebelle à toute scansion.
[3] B. لما غرقوا.
[4] B. خمّ.

وانّي لا امِلّ عنها بها قد صرتُ محروسٍ
ويوسف عبد أهل الحقّ شانئ كل منكوسٍ

VERS DU CHÉÏKH YOUSOUF ABOU-TARKHÂN SUR LE CIEL
(MÈTRE *wâfir* [1]).

Compagnon, lève-toi, et courons, montés sur d'excellentes chamelles au poil roux, vers le couvent de Saint-Jean, pendant une nuit de ténèbres.

Les moines, les dévots, les différents diacres sont là rangés autour de Haïfât [2], la fiancée, la fille d'un prêtre,

Belle et tendre vierge aux formes accentuées, sœur de saint Georges [3], recouverte d'un ample voile satiné [4] et couleur du ciel;

D'un voile jaune et blanc, large, et qui ne craint point la souillure; d'un autre, rouge, pur, sublime et qu'on voit de loin.

Elle versa son sang sur les existences tout entières, que le Très-Saint soit exalté! Si elle avait soulevé ses voiles, le monde aurait été renversé (sens dessus dessous).

Et si elle s'était levée, on aurait vu ces moines et ces prêtres [5] prosternés [6] respectueusement devant sa grandeur, occupés à la magnifier et à la sanctifier.

[1] Ce *wâfir* est composé de huit pieds, au lieu de six.

[2] Salisbury traduit: « under the power of a bride's hot blasts ». Le mot هيفات se trouve encore plus loin, p. 238; et il est expliqué, p. 239, par cette phrase: « Les moines et *Haïfât* (ou *les Haïfât*) sont les étoiles des sept premiers degrés du monde supérieur. »

[3] Salisbury, p. 294, traduit: « the beloved of Mâr Jurjîs ».

[4] La forme مطلوس est bizarre; mais il est malaisé de l'entendre autrement que je ne l'ai fait.

[5] Le mot قساقيس correspond à la forme قساقسة, qui est donnée par le P. Cuche (*Dictionnaire arabe-français*) pour un pluriel vulgaire de قِسّيس.

[6] Sur la forme du pluriel سُجُود, cf. Hamaker, *Waked.*, p. 142.

C'est le feu d'Abel que renia l'ennemi, Éblis; c'est elle également qui éleva le prophète de la justice, Édris.

C'est le déluge de Noé où se noyèrent les démons; le feu d'Abraham [1], c'est-à-dire la vérité, et le feu du prophète Moïse.

Elle est l'esprit dont sortit Notre-Seigneur Jésus; et Moḥammed l'indiqua près de l'étang de Khomm [2], et puis Marqis [3].

Elle s'est cachée sous la forme dans laquelle elle nous est apparue, ô mon ami, par un jeu de mots [4], et la voici devant mes yeux, sans limites et sans analogie [5].

Non, je ne me détournerai pas d'elle, car je suis gardé par elle-même, et moi, Yousouf, je suis le serviteur des justes et je hais tous les réprouvés.

Cette pièce est la seconde des deux qui ont été traduites par E. Salisbury. Le traducteur fait remarquer, dans une note, les ressemblances frappantes que présentent les croyances noṣaïries, telles qu'elles

[1] Il faut lire أَبْرَام. Ce mot est très curieux, en ce qu'il nous donne la transcription exacte de l'hébreu אַבְרָם.

[2] Sur l'étang de Khomm, situé près de Djoḥfa, entre la Mecque et Médine, voy. *Iacut's Moschtarik*, éd. Wüstenfeld, p. 322; et sur la scène qui s'y est passée, cf. la trad. de Chahrastâni par Haarbrücker, t. I, p. 185. Voy. aussi plus loin, p. 235, note 2.

[3] Salisbury corrige ce mot en «Mâr Kais», contre le mètre, et il ajoute en note : «In the original مرقيس, which seemed to call for some emendation.» Comme il est question dans ces vers de personnages appartenant à l'histoire de la religion chrétienne, on pourrait supposer que ce nom est celui de l'évangéliste saint Marc.

[4] En effet, par une sorte de *tadjnîs*, le mot هيفات peut devenir هبقات; or le mot هبق nous est connu par une note de Soléïmân-Efendi (*Bâk.*, p. 64; Salisb., p. 292); il est synonyme de «lune» (ه + ب + ق, initiales de هلال, بدر et قمر).

[5] C'est-à-dire : rien ne peut lui être comparé.

sont exposées par le poète, avec certains dogmes du christianisme. Ce rapprochement est indéniable. Toutefois, on pourrait supposer que l'auteur s'est plutôt préoccupé, dans cette pièce, de cacher les dogmes de sa religion sous des allusions au culte chrétien, tandis que les pièces de vers qui précèdent cherchent plus volontiers leurs comparaisons dans le cycle de la tradition musulmane.

II.

ولە ايضًا من قافية حرف الرآء واسمه المعراج

سريتُ مجدًّا فى طلب السرور   لنفسى بالتنزُّهِ والحبورِ
الى ان طفت للسبع الاراضى   وجلتُ سهولها ثم الوعورِ
رأَيت من العجايب ليس تحصى   وقد عاينت للسبع البحورِ
وقد شاهدت قافًا فى عيانى   مع البحر المحيط بهِ الزخورِ
ظفرت بدرّة منه وانّى   بلغت بها الظلام وكلّ نورِ
وسدّ آسكندر فى رأى عينى   لقد شاهدته يا ذا الخبيرِ
وياجوج وماجوج جميعًا   رأَيتُ طويلهم ثم القصيرِ
وشمس الافق مغربها فانّى   بلغت اليه فى جدّى وسيرى
بعين حامية تغرب وتخفى   بماءٍ اسود صعب خطيرِ
ويونس بحره ايضًا عيان   ونون حوته يا ذا الخبيرِ
وايضًا قد رأَيت الخضر جهرًا   وهو انزع وليس له نظيرِ
وروح القدس جبريل حملنى   وعلّى بى الى السقف المنيرِ

وجوّلنى السوامى السبع كلًّا   بلغتُ محمد مولاى الغفورِ

ويوسف نجل ابراهم عبدٌ   لمن قد قرّى يوم الغديرِ

وتابع نجل حمدان الخصيبى   وشانئه كلّ ختّار كفورِ

على موسى الكليم اهدى صلاتى   وهو المختار سيدنا البشير

FRAGMENT DU MÊME AUTEUR, RIMÉ EN *R*, ET NOMMÉ L'*ASCENSION*
(MÈTRE *wâfir*).

Je partis un soir en hâte, à la recherche de la gaieté pour mon âme, en me divertissant et me livrant à la joie;

Je fis ainsi le tour des sept terres; je traversai les plaines et les montagnes escarpées.

Je vis des merveilles qu'on ne peut nombrer; je contemplai aussi les sept mers.

Je vis de mes propres yeux la montagne de Qâf, avec la mer tumultueuse qui l'entoure.

Je pus m'y emparer d'une perle, par laquelle je parvins au séjour de l'obscurité et de la lumière.

La digue d'Alexandre, je la vis devant moi; oui, je l'ai contemplée, ô toi qui te crois expérimenté!

Gog et Magog tout entier (je le vis aussi), je vis ses grands et ses petits.

Je pus parvenir à l'occident du soleil céleste par mes efforts et ma marche continue.

Il se couche dans une source d'eau chaude, il y disparaît; cette eau est noire et pleine de dangers et de périls.

La mer dont parle Jonas, je la vis également, ainsi que le poisson (qui l'engloutit), ô toi qui te crois expérimenté!

Pareillement je vis Khiḍr face à face; il est chauve et n'a pas de semblable dans le monde.

L'Esprit-Saint, Gabriel, m'emporta[1] et me fit monter jusqu'à la terrasse lumineuse.

[1] Il faut lire, pour la mesure, حَلَّنِي (forme vulgaire).

Il me fit voir les sept cieux[1] tout entiers, que j'atteignis par la grâce de mon maître, le miséricordieux.

Yousouf, le fils d'Ibrahim, est le serviteur de ceux qui confessent le jour de l'Étang[2].

Et il obéit à Ibn-Ḥamdân Khoṣaïbi; il montre sa haine à tout perfide et infidèle.

J'adresse[3] mes prières à Moïse, l'interlocuteur (de Dieu), qui est l'élu et celui qui annonce la bonne nouvelle.

« C'est, ajoute naïvement Soléïman-Efendi, emporté par son ardeur de néophyte, en racontant de pareilles futilités et d'autres semblables, que les Noṣaïris égarent l'esprit de leur peuple, et lui font croire qu'ils peuvent monter au ciel. »

[1] Littéralement : « les sept élevées » (pluriel de سامية).

[2] L'une des grandes fêtes de l'année, chez les Chiites, et la plus grande de toutes chez les Noṣaïris (*Bâk.*, p. 34). Elle tombe le 18 dou'-l-ḥidjdjé. Voici, d'après Maqrizi, la manière dont elle était célébrée en Égypte, sous la domination des khalifes faṭimites : « Ce jour était, dit l'historien arabe, une occasion qu'on saisissait pour le mariage des femmes veuves; on avait aussi la coutume d'y distribuer des vêtements et des présents aux grands de l'empire, aux *réïs* (employés supérieurs de l'administration civile), aux chéikhs et aux émirs, aux hôtes étrangers et aux professeurs distingués et privilégiés. On y égorgeait aussi des victimes, dont la chair était distribuée aux employés de l'État; on y affranchissait des esclaves; il y avait encore d'autres cérémonies, comme dans les fêtes dont nous avons parlé précédemment. » (Maqrizi, *Khitat*, éd. de Boulaq, t. I, p. 492.) Sur la fête de l'Étang et son origine historique, voyez une note de S. de Sacy, *Chrestom. arabe*, 2[e] éd., t. I, p. 193, où ce passage de Maqrizi est cité, mais en abrégé.

[3] B. أُصلّي.

III.

شعر للشيخ ابرهم شيخ العيدية من سلالة الشيخ يوسف ابى ترخان

ندیمی هات لی زینا[1] من العلكوم يا عينى
انا واياك نتمشّى الى دير الرهابين
ننادى راهب الرهبان هات الخمر واسقينى
ونلقى هذه الاحزان فى حكم الملاعين
نسير لذلك السلطان نخترق الصواوين
لسلطان[2] النصارى قد نفوز به بتبيين
لانّه حاكمٌ منصفٌ وحكمه بالقوانين
نقول له أيا[3] سلطاننا نحن الميامين
ندين بدين مريمة ونبغى سرّ آمين
نطيعُ الروح أيْسوعَ[4] ونحبو بالشعانين
فاخذونا لصيوان به الهيفات لامين
وقسيس تلاقانا وقسّس فى البساتين

[1] B. الزين.
[2] B. سلطان.
[3] B. يا. Cette correction, ainsi que la précédente, nous a été suggérée par le mètre.
[4] Le mot est ainsi écrit dans le texte. Il se rapproche plus de la forme employée par les chrétiens, يَسُوع, que de celle dont se servent les musulmans, عِيسَى. Conf. G. de Tassy, *Mémoire sur les noms propres*, etc., 2e éd., Paris, 1878, p. 20.

وقد مرَّ بنا فوجًا اساقفة ميامينِ
ودلونا لخوريهم لطيفًا حسنهُ زينِ
ففتّشنا فلاقانا على دينه مدينينِ
فاكرمنا له ببًّا[1] ونزهنا الجليلينِ
فارسلنا لمطران عليه اللبس بالْفَيْنِ
فافردنا له زيًّا واخزينا الشياطينِ
فدلونا لبطركهم وهو من آل ياسينِ
لطيفًا حسنه عجبًا يفوق على العزيزينِ
فلما قد راءنا قال اهلاً بالمجانينِ
وبوّانا بخيرات فيما بين البساتينِ
وابراهم قد يعبد لرب ربَّ ربّينِ
سليلة احمد بحمده ما لاح الجديدينِ

VERS DU CHÉÏKH IBRAHIM, CHÉÏKH DU VILLAGE DE 'IDITYÉ[2], DE LA FAMILLE DU CHÉÏKH YOUSOUF ABOU TARKHÂN (MÈTRE *wâfir*).

Ô mon commensal, apporte-moi les ornements pris au Robuste ! Marchons ensemble, ô mon cher, vers le couvent des moines[3] !

[1] B. ببّ. La même phrase étant répétée correctement dans le commentaire qui accompagne cette pièce de vers, j'ai rétabli la leçon telle que l'exigent la mesure et la grammaire.

[2] 'Idiyyé est un village situé aux environs d'Antioche et habité par des Noṣaïris de la secte des Chémâliyéhs. (*Bâkourah*, p. 56.)

[3] Pour scander le second hémistiche de ce vers, il est indispensable de le prononcer à la façon de l'arabe vulgaire : *Ana wiyyak netmachcha*, أَنَا وِآيَّاك نَتْمَشَى.

Nous crierons au supérieur des anachorètes : Apportez-nous du vin et versez-nous à boire ; nous laisserons toutes ces tristesses à la charge des maudits.

Nous irons vers ce sultan ; nous fendrons les pavillons [1] pour aller vers le roi des chrétiens, par la manifestation de qui nous serons sauvés.

Car il est un maître juste, qui juge d'après la loi ; nous lui dirons : Ô notre maître, nous sommes les bienheureux !

(Car) nous suivons la religion de Marie [2], et nous désirons savoir le mystère du mot *amen ;* nous obéissons à Jésus, l'Esprit (de Dieu), et nous donnons des rameaux (lors de la fête).

Or, ils nous conduisirent dans un pavillon où se trouvait Haïfât, puis les deux *Lâms* [3], et un prêtre vint à notre rencontre, en psalmodiant dans les jardins.

Et voici que des évêques fortunés passèrent en troupe près de nous, et nous conduisirent à leur curé [4], doucement ; sa beauté était un ornement.

Nous cherchâmes, et nous rencontrâmes des dévots à sa religion ; nous l'honorâmes, en disant : *Yabb !* et nous écartâmes les gens illustres.

Nous envoyâmes chercher un évêque, revêtu d'un habit

[1] Le mot صراوين, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires, est embarrassant. Régulièrement, il pourrait être le pluriel de صَوَّان « pierre dure, rocher » ; mais ce sens ne convient guère ici. On pourrait aussi, à la rigueur, le considérer comme un pluriel de صِيوان, mais alors ce serait une forme de l'arabe vulgaire (conf. حَوَاوِين, pluriel de حَيْوَان). Ce mot صِيَوان lui-même est une forme vulgaire, comme qui dirait une *scriptio plena* de صِوَانٌ « garde-robe », mais plutôt « pavillon isolé », et aussi « serre chaude ».

[2] Remarquez la forme insolite مَرْيَمَةٌ pour مَرْيَمُ.

[3] Je n'ai pas trouvé d'explication satisfaisante pour cette expression, que je ne suis pas sûr d'ailleurs de bien traduire.

[4] خُورِى, au pluriel خَوَارِنَة *khawârné*, expression caractéristique de la langue des populations chrétiennes de Syrie.

valant deux mille pièces de monnaie; nous lui réservâmes un vêtement et nous détruisîmes les démons.

Puis ils nous indiquèrent leur patriarche, qui est de la famille de *Yâ-sîn*[1]; doux, merveilleusement beau, et dépassant tous les puissants.

Lorsqu'il nous vit, il s'écria : Soyez les bienvenus, vous qui êtes fous ! Puis nous entrâmes dans des demeures délicieuses, situées au milieu des jardins.

Ibrahim adore un maître, le Seigneur des deux seigneurs[2], la fille d'Ahmed (Mohammed), et chante ses louanges tant que brillent les deux astres toujours nouveaux (le soleil et la lune)[3].

L'incohérence des pensées et du style de cette pièce de vers dépasse tout ce que nous avons vu jusqu'ici; elle est, en outre, écrite dans une langue vulgaire qui a des prétentions à se rapprocher de l'idiome classique. Voici le commentaire qu'y joint Soléïmân-Efendi : « Quand l'auteur de ces vers les composa, il était encore jeune, et cependant il avait déjà lu les livres écrits par ses devanciers. Le patriarche dont on parle dans ce fragment est ʿAli; le supérieur des moines et l'évêque, c'est Moḥammed; Selmân Fârisi est appelé le curé; le prêtre et le diacre ne sont autres que El-Miqdâd[4]. Les moines et Haïfât sont les étoiles

[1] Mots cabalistiques qui forment le titre de la sourate XXXVI du Qorân.

[2] C'est-à-dire le *Ma'na*, ainsi que les deux hypostases qui complètent la trinité noṣaïrie.

[3] Il faudrait الجديدان. Cette expression signifie ordinairement, en arabe classique, « le jour et la nuit ». Voy. *Séances de Hariri*, 1re éd., p. 327. J'ai cru devoir la traduire un peu différemment.

[4] El-Miqdâd Ibn el-Aswad el-Kindi, le premier des cinq *Yatîms*.

des sept premiers degrés du monde supérieur[1]. Le pavillon désigne l'espace où se trouvent les étoiles. Les maudits dont on parle sont les sectateurs de l'islamisme. Quant à ce passage : « nous l'honorâmes, en disant *Yabb!* » il contient une allusion au calcul numérique par le moyen des lettres arabes. En effet, le ى vaut dix et le ب deux; le total de ces deux chiffres est douze, qui est le nombre des imâms dont nous avons donné les noms dans le commentaire de la troisième sourate[2]; ce sont tous des incarnations du *Ma'na*. « Nous lui réservâmes un vêtement » signifie : nous avons confessé l'unité des sept *coupoles* qui vont d'Abel à 'Ali, parce que les Noṣaïris croient que ce sont les incarnations d'une seule et même personne. Les démons que l'auteur dit avoir détruits, à la fin du fragment, sont, d'après les Noṣaïris, les neuf compagnons[3]. »

Historiquement parlant, il était l'un des principaux compagnons de Moḥammed. Sur son opposition à l'élection d''Othmân, voyez Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 275. On sait que chez les Druzes il était considéré comme une incarnation de Dhou-Maṣṣa ou de l'Âme universelle. (S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 249.)

[1] Les Nosaïris croient qu'il existe quatorze degrés de sanctification, et divisent ceux-ci en deux grands groupes, celui du monde supérieur ou monde des *Lumières*, et celui du monde inférieur ou des *Esprits*. Nous reviendrons en détail sur ce point, à propos d'une des pièces de vers suivantes.

[2] *Bâk.*, p. 14; Sal., p. 241.

[3] Quels sont ces « neuf compagnons », maudits par les Noṣaïris, et, par conséquent, considérés probablement comme saints par les musulmans orthodoxes? Je crois qu'il est fait allusion aux dix compagnons de Mohammed, nommés العشرة المبشّرة, qui ne montent plus, en effet, qu'à *neuf* personnes, si l'on a soin de retrancher de ce

III.

FRAGMENTS INÉDITS.

Les pièces de vers qui suivent sont tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris. Les deux premières se trouvent dans le volume du supplément arabe coté 275 D, fol. 80-83; les deux autres dans celui qui est indiqué par le n° 275 E, fol. 74-76.

I.

قال العبد الفقير الكاتب يوسف ابياتًا فى وزن
منظوم الشيخ على بن صارم قدّس الله روحه امين

سألتُك يا إلاهى بالنبيًّا   باحمدٍ إسمك آلنور الجليًّا
بفاطر فطرة الرحمن حقًّا   وبالحاتَيْنِ والاسم الخفيًّا
بزين العابدين ومن يليه   امام باقر النور الصفيًّا
ومُنْجِز وعده أملى وحسبى   بيوم الحَشْر يدعا جعفريًّا
وفى موسى كظيم الغيظ أملى   وفى نَجْلهِ آلرضا أعنى عليًّا
وبالجواد جَوْدَك يا كريم   وغُفْرانَك وعفوك مرتجيًّا
وبالعاشر مولانا علىّ   وبالحسن الأخير العسكريًّا
وبالقايم حجة كل عصرٍ[1]   ومفنى كلّ جبّارٍ عشيًّا

nombre le khalife 'Ali, ce qui est naturel. Voyez M. d'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. I, p. 303; Ibn-Khallikân, t. I, p. 426, note 10.

[1] Ms. عصرًا.

مبيد المشركين وكل رجسٍ   ومغنى كلّ طاغٍ[1] ازمنيَّا
وبالسبع القباب ظهرتَ فيها   قباب الذات سبعة معنويًّا
وذات الاسم تسعة ارتجيهم   بيوم الحشر ارجوهم مليًّا
بآدم نوح يعقوب المسمّا   وموسى ثمّ هارون النبيًّا
سليمان وعبد الله دخرى   وعيسىٰ والامام محمديًّا
بجبرائيل يا ئيل وحام   ودان ثمّ عبدٍ للعليًّا
وروزبةٌ يكن[2] لى فى معادى   وسلمان يسمّى[3] سلسليًّا
بحجّ البيت والركن اليمانى   وبالستّ القباب الهميًّا
وبالسبع العقاب من السوامى   مراقى النور والسبع الدنيًّا
والخمس ثمانٍ حاملاتٍ   لعرشك يا قديم ازليًّا
بحرمة ما سألتك يا إلاهى   تعصّمنا من الداء الدويًّا
أقلنى عثرتى واجِبْ دُعائى   وارحم عبرتى واحلم عليًّا
واغفر ما تقدّم من ذنوبى   وممّا قد تأخّر من جنيًّا
وكن لى راحمًا فى يوم حشرى   اذا ما صرتُ فى رمسٍ ثويًّا
انا عبدٌ ذليلٌ[4] مستجيرٌ   ببابك عُذتُ واقفًا ملتجيًّا
وقولك قلت ادعونى عبادى   أجِبْ منّا دعانا يا وصيًّا
واجمعنا بساداتٍ ثقات   مع الابرار فى دار الصفيًّا

[1] Ms. طاغى.
[2] Ms. وروزبت تكى.
[3] Ms. تسما.
[4] Ms. دليل.

وحمدًا لك ما هبّت رياحٌ[1]   عليها فى غدوٍّ[2] وعشيّا
ويوسف عبدكم يا آلَ صادٍ[3]   مقيمٌ على الولا ميْتًا وحيّا
غريبٌ[4] الاب عبد الله جدّى   والدّالى له وطنٌ جميّا[4]
يؤرّخ نظمها غينٌ ورآءٌ   وجمٌ يَدْرِها فطنٌ دريّا
موازن إبن صارمٍ فى شداه   يقدّسه الإله الانزعيا
ومن عين الجبا يسقا رحيقًا   ومن انهارها يصدر ريّا
فطابقتُهُ بأقوال وفعلٍ   على رأى الخصيبىّ مقتفيّا
اجاد بفضله لمّا تبدّا   سألتك يا الاهى يا عليّا
وصلِّ على البشير النور طاها   وصفوته إمامات البريّا

VERS COMPOSÉS PAR LE KÂTIB YOUSOUF
SUR LE MÈTRE D'UN POÈME DU CHÉIKH ʿALI IBN-ṢÂREM
[DIEU SANCTIFIE SON ÂME!][5].

Je t'implore, ô mon Dieu! au nom du Prophète, Moḥammed, ton *Ism*, cette lumière brillante; au nom de Fâṭir[6],

[1] Ms. رياحا.

[2] Ms. فى غدوًا (*sic*).

[3] Ms. يا ال صادا.

[4] Ce vers et le suivant se trouvent en marge de la pièce de vers (fol. 81 r°).

[5] Mètre *wâfir*.

[6] Nom que les Noṣaïris donnent à Fâṭima, fille de Mohammed et épouse d''Ali. Cf. *Bâk.*, p. 12. Salisbury (p. 240), qui a traduit ce passage du *Bâkourah*, où il est question des cinq prières obligatoires de chaque jour, qui sont placées sous l'invocation de cinq personnes de la famille de Mohammed (cf. Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn-Taimiyyah*, p. 24), s'exprime ainsi : «That (time of prayer) of Fâtimah, in the afternoon;» le texte original est conçu de la manière suivante : «La

réelle religion du miséricordieux, de Hasan et de Hoséin [1], ainsi que du nom mystérieux [2];

Au nom de Zéin el-ʿÂbidîn, et de celui qui le suit, l'imâm (Moḥammed) Bâqir, la lumière pure; de celui qui accomplira sa promesse, qui est mon espérance et mon garant au jour du jugement dernier, et qu'on appelle Djaʿfar.

Je te supplie aussi, au nom de Mousa, celui qui contient sa colère, en qui est mon espoir, de son fils ʿAli, surnommé Riḍa, de Djawwâd, qui est ta bonté même, ô généreux! et qui espère ton pardon et ta grâce,

Au nom du dixième (imâm), notre maître ʿAli (Hâdi), et de Hasan le dernier, qu'on appelle ʿAskéri;

Au nom de celui qui se lèvera, preuve de tous les siècles [3], et qui, au soir, détruira tout tyran orgueilleux.

prière de l'après-midi pour Fâṭir (c'est-à-dire Fâṭima).» Cette remarque, à cause de son importance, ne méritait pourtant pas d'être passée sous silence.

[1] Littéralement : «les deux lettres Ḥâ». Le sens est indubitable.

[2] C'est-à-dire Moḥsin, troisième et dernier fils de Fâṭima, surnommé سر الخفى (pour السرّ الخفى). Sur l'origine de ce nom, voyez *Bâkourah*, p. 12; Salisbury ayant totalement omis ce dernier passage, je vais en donner ici la traduction : «Voici, dit Soléimân-Efendi, quelle est la cause qui lui fit donner ce surnom : les Noṣaîris croient que sa mère le mit au monde avant terme (de là le nom de سرّ «mystère»): et comme également il s'acquit peu de célébrité dans le monde, on lui donna ce surnom (de خفى «caché»). La secte des Kélâziyéhs le considère comme étant (une incarnation du) *Ma'na*; en effet, ils disent (par manière de proverbe), «Moḥsin le mystérieux se cache dans l'intérieur du *Qâf*;» or le *Qâf* est la Lune (représentation visible du Ma'na, cf. ci-dessus, p. 197). Les autres Noṣaîris, au contraire, ne le considèrent que comme un *Ism*.» Le texte étant assez peu clair dans l'original, je vais le transcrire ici : وسبب تسميته بسرّ الخفى هو اعتقادهم بأنّ امّه طرحته سقطًا ولعدم اشتهاره بين الناس دُعى بهذا الاسم ففرع الكلازية تعتبره معنًى وتقول ان محسن الخفى فى باطن القاف مختفى فالقاف هو القمر وباقى النصيرية يعتبرونه اسمًا

[3] C'est-à-dire Mohammed el-Mahdi, douzième et dernier imâm,

Qui anéantira les polythéistes et toute race impure, qui fera périr les rebelles à l'oreille pendante[1];

Par les sept *coupoles* dans lesquelles tu t'es manifesté personnellement, à sept reprises, ô *Sens* divin!

Par les neuf incarnations de l'*Ism*, que j'implore, et en qui j'aurai recours plus tard, au jour de la résurrection[2];

Par Adam, Noé, Jacob l'exalté, Moïse, puis Aaron le prophète; par Salomon, ʿAbdallah Dakhri, Jésus et l'imâm Mohammed[3];

Par Gabriel, Jaël, Cham, Dan, puis l'esclave d'ʿAli[4]; par Rouzebeh (Ibn-Marzubân), qui sera mon partisan lors de ma résurrection; par Selmân, que nous nommons *Salsal*[5];

Par le pèlerinage de la maison sainte, la colonne du Yémen, et les six coupoles de Hannam[6];

qui porte, en effet, les surnoms de قائم et de حجة. Cf. Chahrastâni, traduit par Haarbrücker, t. I, p. 193.

[1] أزعبا de أزنم.

[2] Ces neuf incarnations sont mentionnées dans les deux vers suivants. Niebuhr (*ubi supra*) ne donne que sept de ces noms, correspondant aux sept périodes d'incarnation du *Ma'na*: les deux autres cités par l'auteur de ces vers sont Aaron et 'Abdallah Dakhri.

[3] Mahomet est, en effet, considéré par les Noṣaïris comme le premier des douze imâms; on conçoit qu''Ali, promu au rang de divinité suprême, devait perdre cette qualification d'*imâm*. Voyez la liste des douze imâms, donnée par Soléimân-Efendi, *Bâk.*, p. 14 (cf. Salisbury, p. 241).

[4] C'est-à-dire 'Abdullah (Allah = 'Ali) Ibn-Schamaan, dans l'ouvrage cité par Niebuhr (même endroit). Il faut lire ce nom 'Abdallah Ibn-Sam'ân, d'après Wolff, *Katechismus der Nossairier*, p. 304 (dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, t. III, 1849).

[5] Ce sont les sept incarnations de la Porte, correspondant aux sept périodes d'incarnation du *Ma'na*.

[6] *Sic in ms.* Ce nom se rapproche beaucoup de celui des coupoles dites *bahmaniyéhs*, القباب البهمنية, personnifications de la Porte, que l'on trouve dans un article de M. Catafago (*Journal asiatique*, juillet 1848, p. 74).

Par les sept routes élevées des rangs supérieurs, degrés de la lumière, et les sept rangs inférieurs[1];

Par les huit personnes qui portent ton trône[2], ô éternel dans le passé et dans l'avenir!

Par la considération de l'invocation que je viens de t'adresser, ô mon Dieu! nous serons affranchis de tout mal funeste.

Pardonne-moi mes fautes[3], exauce ma prière; aie pitié de mes larmes, et sois-moi indulgent.

Remets-moi mes anciennes fautes, ainsi que les péchés que j'ai pu commettre plus tard[4].

Sois-moi miséricordieux au jour du jugement, alors que je serai anéanti dans le tombeau.

Je suis un humble serviteur qui te demande secours, et qui est revenu à ta Porte pour implorer ton aide.

[1] Sur les quatorze degrés de sanctification, voy. *Bâk.*, p. 23 (Salisbury, p. 251), et plus loin, p. 250, note 3.

[2] Ces huit personnes, que l'on appelle encore «les huit robustes porteurs du Trône», sont, ainsi que l'explique Soléimân-Efendi, الألفاظ الأبجدية, c'est-à-dire les huit groupes artificiels formés par les lettres de l'alphabet arabe, rangées selon la formule ابجد هوز, etc. On sait d'ailleurs que les Arabes ont toujours voulu donner à ce groupement une explication cabalistique ou soi-disant historique, absolument dénuée de fondement. Cf. Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 116 et 117. Quant aux huit porteurs du trône, ce sont les huit anges mentionnés dans le Qorân, ch. LXIX, v. 17, expliqués d'une façon allégorique. On retrouve la même idée chez les Druzes (S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 66).

[3] L'expression اقال الله عثرتك se dit dans le *Fakihat al-Kholafâ*, p. 95. On trouve le verbe اقال employé absolument dans un vers de Mohammed ben Kélâzo, cité dans le *Bâkourah*, p. 64 (Salisbury, p. 292): اقلنى من الترداد من محنة الشقا «*Délivre-moi* (par ton pardon) du retour ici-bas, du malheur de la damnation».

[4] جنيا est pour جنيّة.

Tu nous as dit : invoquez-moi, ô mes serviteurs[1] ! Exauce donc nos prières, ô héritier du Prophète[2] !

Réunis-nous aux seigneurs pieux et aux dévots dans la demeure de la pureté.

Louanges à toi tant que les vents souffleront sur cette demeure, soir et matin.

Yousouf est votre serviteur, ô famille de Sâd[3] ! Il est, mort ou vivant, ferme dans l'amour qu'il vous porte.

Mon père est étranger; mon grand-père fut ʿAbdallah, et le village d'Ed-Dâli fut pour lui une patrie sûre.

Un *ghaïn*, un *râ* et un *djîm* forment la date de la composition de ces vers[4] ; une intelligence ouverte[5] le comprendra facilement.

(Yousouf) a rimé sur le même mètre[6] qu'Ibn-Ṣârem dans le terme prescrit (que la Divinité au front chauve [ʿAli] le sanctifie !).

Il boit un vin pur, tiré de la source de la plaine, et de ses fleuves s'exhale une bonne odeur.

J'ai comparé (ces vers) avec les paroles et les faits, en suivant l'opinion de Khoṣaïbi.

En se manifestant, il nous a accordé ses bienfaits ; je t'implore (encore une fois), ô ʿAli, ô mon Dieu !

[1] Allusion à un passage du Qorân, XL, 62.

[2] C'est ainsi, en effet, qu'ʿAli est fréquemment désigné par les musulmans. Il est d'autant plus étrange de voir un auteur noṣaïri employer cette expression, qu'elle implique une sorte de subordination d'ʿAli à Moḥammed, tandis que ces sectaires pensent tout le contraire. Cf. Reinaud, *Monuments arabes*, t. II, p. 150.

[3] Voyez ci-dessus, page 222, note 3.

[4] L'addition des valeurs numériques de ces trois lettres donne le chiffre de l'année de l'hégire 1203 (commençant le 2 octobre 1788).

[5] درق ne se trouve pas dans les dictionnaires.

[6] La troisième forme du verbe وزن n'a pas ce sens dans nos lexiques; mais celui que je lui attribue est indubitable, si on le compare avec le titre même de la pièce de vers, où cette forme est employée dans le même sens.

Protège ton envoyé, cette lumière représentée par les lettres طٰه[1], et ses élus, les imâms du genre humain[2].

II.

قال الشيخ على بن صارم قدّس الله روحه

سألتك يا الاهى يا عليًّا   بأحمد إسمك المم الرضيًّا
وبابك سلسل اسألك فيه   وأُيتام الهُدَى سبل الثريًّا
بنقباء ونجباء تليهم   ومختصّين ثم المخلصيًّا
وممتحنين ثم ختم المعالى   وسبعة قد تليهم باشريًّا
مقرّب والكروبى زيل كربى   وجرنى من بنى[3] ايشماوميًّا
وروحانى مروّح كلّ قلبٍ   لعبدٍ عارفٍ فَهِمٍ[4] دريًّا
وكلّ مقدّسٍ مع سائحينَ[5]   ومستمعٍ ولاحق مرتقيًّا
بهم اسألك يا مولا الموالى   لتغفر لى وانا العبد الجنيًّا
وكن لى راحمًا فى يوم بعثى   اذا اعرضت زلّاتى عليًّا
انا العبد المقرّ بعظم ذنبى   وانت الرب تغفر للاسيًّا
اذا ما صرتُ فى قبرى ولحدى   وحيدًا أن تكونَ لى مونسيًّا

[1] Lettres cabalistiques qui forment le titre de la sourate xx du Qorân, et qu'on applique comme épithète à Mahomet. Cf. Ibn-Batoutah, *Voyages*, traduits par C. Defrémery et Sanguinetti, t. III, p. 328.

[2] بريًّا est pour بريّة.

[3] Ms. بنو.

[4] Ces trois mots sont à l'accusatif dans le ms.

[5] Ms. سائحينا (*sic*).

وحقك ليس لى أملٌ سواك   وما جا[1] منك فى قلبى مريّا
عرفتك فى مقامات التجلّى   تجليت لموسى موسويّا
ونزهتك عن قول التهامى   اذا قالوا امام باشريّا
وأثبتّك يا معنى المعانى   قديمًا سرمديًّا أزليّا
أُقرّ بسبعةٍ اظهرت فيها   بإثباتٍ ولا شكٍّ وغيّا
بهابيلْ شيثَ يوسفَ ثم يوشَعْ   وآصف ثم شمعون الصفيّا
وحيدرة المسمّا فى كناه   امير النحل مولانا عليّا
عليه توكّلى سرّى وجهرى   امامٍ لاسمه كان الوصيّا
اذا قالوا اللواى يا ابن صارم   فمن لك يا على قلت عليّا
برغم الناكثين العهدَ فيه   الزور والقول الشنيّا
عليهم لعنةُ الرحمٰن تترىً   وانى من مقالتهم بريّا

VERS DU CHÉÏKH ʿALI IBN ṢÂREM (MÈTRE *wâfir*).

Je t'invoque, ô mon Dieu, ô ʿAli, au nom de ton *Ism*, Mohammed l'agréé; au nom de ta Porte, Salsal (Selmân), et des *yatîms* de la bonne voie, l'épi des Pléiades;

Au nom des *naqîbs*[2], des *nadjîbs* qui les suivent, des Spécifiés, des Sincères;

Au nom des Éprouvés, qui forment le dernier degré des

[1] Il faut scander جَا pour جَاء, à la façon vulgaire.

[2] Cf. Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn-Taïmiyyah*, p. 27, note 3. Les Noṣaïris modernes ont aussi donné ces noms de *naqîb* et de *nadjîb* à des ministres inférieurs du culte, placés sous les ordres de l'*imâm*, comme les diacres sous ceux de l'officiant; cela ressort évidemment du récit que fait Soléïmân-Efendi des cérémonies de l'initiation, dans les premières pages du *Bâkourah*.

rangs supérieurs; au nom des sept degrés suivants, heureux également, les Rapprochés (les Archanges[1]), les Chérubins, (oh! fais cesser mon chagrin[2] et protège-moi contre les fils d'Ichmaumiyyah (?);

Les Spirituels, qui tranquillisent le cœur des mortels initiés, intelligents et perspicaces;

Les Sanctifiés, les Voyageurs, les Auditeurs et les Conjoints qui cherchent à s'élever[3];

C'est en leur nom que je t'invoque, ô maître des maîtres! pour que tu me pardonnes, à moi pécheur.

[1] Les musulmans orthodoxes appellent les archanges الملائكة المقرّبين, expression analogue à celle dont on se sert dans la théogonie noṣaïrie. Cf. M. d'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. I, p. 431.

[2] Traduction libre. Je ne puis me rendre compte du rôle du mot زيل dans cette phrase. Ce pourrait être le passif de زيّل, mais l'emploi de la voix passive serait difficilement justifiable. Il vaudrait mieux corriger en زَيِّلْ.

[3] Dans la septième *sourate* de la liturgie noṣaïrie (*Bâkourah*, p. 22; Salisbury, p. 250), on trouve les mêmes mots, rangés absolument dans le même ordre, et le texte ajoute : « Car ce sont là les divers degrés; puisse le monde de la pureté être sanctifié! » Voici de quelle manière Soléïmân-Efendi explique cette expression : « Les *degrés* dont il est fait mention dans ce chapitre sont au nombre de quatorze. Les sept premiers de ces degrés, qui comprennent les classes s'étendant depuis les *Portes* jusqu'aux Éprouvés, embrassent cinq mille personnes; on les nomme le *Grand monde des Lumières;* on croit que ce sont les sept cieux mentionnés dans le Qorân, et qu'on prétend avoir existé avant la création du monde; ces degrés comprennent toutes les étoiles qui existent, à l'exclusion de la Voie lactée. Les sept autres degrés, qui vont des Rapprochés aux Conjoints, et qu'on appelle le *Petit monde des Esprits*, renferment cent dix-neuf mille personnes; on estime que ces degrés correspondent aux sept terres mentionnées dans le Qorân; on croit aussi qu'ils forment la Voie lactée, composée des âmes de ceux qui se sont délivrés des habitats charnels en confessant AMS, etc. » C'est exactement, avec plus de détails, ce que dit le *Catéchisme*, traduit par Wolff, p. 306.

Sois miséricordieux, au jour de ma résurrection, lorsque mes péchés me seront représentés.

Je ne suis qu'un homme avouant ses crimes énormes, tandis que tu es le Seigneur qui pardonne à celui qui est plongé dans la douleur.

Lorsque je serai seul dans mon tombeau, mon sépulcre, je t'en supplie, deviens mon compagnon.

Par ta justice, je n'ai d'autre espérance que toi, et tu ne m'as jamais envoyé de doute dans mon cœur[1].

Je t'ai reconnu dans les différentes époques de tes manifestations; tu es apparu à Moïse sous une forme mosaïque[2],

Et je t'ai éloigné de la parole du Téhâmite, lorsqu'on a dit de toi : cet imâm n'est qu'un mortel.

Je t'ai démontré, ô *Sens* suprême, éternel dans le passé, dans l'avenir, et sans fin!

Je confesse les sept formes sous lesquelles tu t'es manifesté d'une manière convaincante, sans qu'il puisse y avoir doute ou erreur,

(Savoir) Abel, Seth, Joseph, Josué, Âṣaf, Simon le pur, ainsi que sous la forme de ce lion que nous surnommons le Prince des abeilles[3], notre maître ʿAli,

[1] مريًا pour مَرْيَة.

[2] C'est-à-dire sous une forme appartenant à la coupole de Moïse, القبّة الموسوية (sur cette expression, voy. *Journal asiat.*, juillet 1848, p. 75), autrement dit sous celle de Josué, incarnation du *Ma'na*.

[3] Cette expression, «prince des abeilles», revient constamment dans les prières de la liturgie noṣaïrie. «Ces abeilles, dit Soléïmân-Efendi, ne sont autre chose que les anges (*Bâk.*, p. 21; Salisbury, p. 249).» Les deux mots امير النحل voudraient donc dire «prince des anges». Il reste encore à savoir quelle est l'origine de cette bizarre appellation. On serait tenté de la rapprocher, au moins pour le sens, de celle de *Béelzebub*, בַּעַל־זְבוּב «prince des mouches». Le *Catéchisme des Noṣaïris*, que Wolff a traduit par extraits (p. 305), donne une autre explication de ce terme. D'après ce *Catéchisme*, les vrais croyants seraient eux-mêmes les abeilles : «Die wahren Gläubigen gleichen den Bienen, die sich die besten Blumen aussuchen,

En qui je me confie secrètement et publiquement, Imâm qui était l'héritier de son propre *Ism*[1].

Lorsque ceux qui m'injurient dirent : « Ô fils de Ṣarem, qu'as-tu à répéter ces mots : *ô ʿAli?* » je leur répondis : « Cela me regarde. »

En dépit de ceux qui voulaient rompre le pacte qu'ils accusaient de fraude et qu'ils couvraient de paroles de haine,

Que la malédiction du Clément descende successivement[2] sur eux! Certes, je me lave les mains de tous leurs discours.

Il se pourrait fort bien que ces vers fussent le modèle d'après lequel le kâtib Yousouf a composé la pièce qui précède celle-ci.

III.

قال الشيخ محمد الكلازى قدّس الله روحه

بدرٌ[3] أضَا متجلّيًا لمّا جَا | بالنور كالمشكات والمصباحا
وبوادى القدس[4] المعظّم أشرقت | أنوارهُ والمسك منه فاحا
ما بين غزلان تخال وجوههم | زهر الربيع وسوسن وأُقاحا
بوجوده ولّى الظلام وأشرقت | كاساته مملّيّة[5] الاقداحا
واذا بدا متمنطق بلثامه | اهل الغرام لقربه ترتاحا

darum heisst er (ʿAli) so. » (Voy. aussi *Journal asiatique*, t. IX, 1826, p. 312.)

[1] Cela confirme ce que nous avons dit dans la note 2 de la p. 247.

[2] Sur l'expression تترى, voyez ci-dessus, page 218, note 2.

[3] Ms. بدرًا.

[4] Il faut lire, pour la mesure, بِوَادِىَ. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois ce mot lu ainsi.

[5] Forme vulgaire du participe passif de ملأ, au lieu de مَمْلُوءة.

طلبوا جميعُ العارفين وصالَةَ   وفى هواه راحت الأَرواحا
يا ممطياء فوق كور شملةٍ   حثّ المسير فما عليك جناحا
وَٱقصد الى وادى ٱلأَراك تَجِدْ به   غزلان مسفرة [1] بغير وشاحا
واعلمهم انى شغوفٌ [2] بحبّهم   وهيام قلبى فى جمالهم طاحا
فعسَى يجودوا بالوصال وينعموا   واسقا بحبّهم كُؤُوس الراحا
يا سادة فى نورهم قد انجلا ٱلدَّيجور وانقشع الظلام صباحا
جودوا لعبدٍ مولعٍ [3] فى حبّكم   يرق الرضا والسير والامراحا
فى ديركم والفوز فيما بينكم   ويعود قلبى دائمٌ ٱلأَفراحا
فانا الفقير محمّد ارق الدعا   من كلّ برٍّ صادق بجاحا
وازنت من قد قال فى نظمٍ له   وميض [4] برقٍ فى الأُبَيْرق لاحا

VERS DU CHÉÏKH MOHAMMED EL-KÉLÂZI (MÈTRE *kâmil*).

C'est une lune qui découvre brusquement sa clarté et nous verse sa lumière comme une lampe ou un flambeau.

Elle a brillé dans le vallon honoré de la sainteté, et l'odeur du musc s'est aussitôt répandue.

Elle se trouve au milieu de gazelles dont le visage te parait la fleur du printemps, le lys et la camomille.

[1] Cet hémistiche est très irrégulier, et pour lui donner un semblant de régularité, il faut lire غزلانُ مسفرَةٌ. Le premier mot devrait être indéterminé, mais cette poésie vulgaire semble dédaigner assez souvent l'emploi du *tanwîn* dans les cas exigés par la grammaire.

[2] La forme شَغُوفٌ ne se trouve pas dans les dictionnaires. Sur l'emploi abusif de la détermination dans ce mot, voyez la note précédente.

[3] Ms. لعبدًا مولعًا (*sic*).

[4] Ms. اميض.

Dès qu'elle s'est montrée, les ténèbres ont reculé, et on l'a vue verser le vin à pleins verres.

Lorsqu'elle a paru, enveloppée de son long voile, ses amants se sont empressés d'aller à sa rencontre.

Les initiés voulurent tous la posséder, car la passion qu'elle inspirait avait ravi leurs âmes.

Ô toi qui es assis sur une monture qui est *le cycle du vêtement*[1], hâte ta marche, car on n'a rien à te reprocher.

Va donc dans la vallée des *araks* (arbuste épineux), tu y trouveras des gazelles resplendissantes qui y apparaissent sans ceinture.

Fais-leur savoir que je suis entièrement pris par cette passion pour elles, et que l'ardeur de mon cœur s'est égarée jusque dans leur enceinte interdite aux profanes.

Peut-être consentiront-elles à m'accorder leurs faveurs et à me faire boire le vin délicieux de leur amour.

Ô mes seigneurs! l'obscurité[2] a disparu devant leur lumière, et les ténèbres ont été dispersées au matin.

Soyez généreux pour un homme que votre amour enflamme, et qui vous prie humblement de l'agréer et de le rendre gai et vif,

Dans votre couvent, car le salut est parmi vous, et mon cœur sera plongé dans une joie infinie.

Car moi, Mohammed, humble serviteur (de Dieu), je demande les prières de tout homme pieux, sincère et noble.

J'ai écrit sur le même mètre[3] que ceux qui avaient déjà composé des vers sur ce sujet, faible reflet d'un éclair qui a déjà brillé sur le brocard du firmament.

[1] Cet hémistiche est tout à fait obscur. Le mot عملق est écrit d'une façon très irrégulière. Les deux derniers mots ont, je pense, un sens mystique qui m'échappe.

[2] Ce sens du mot دَيْجُور manque dans Freytag, mais on le trouve dans le Dictionnaire de Lane.

[3] Voyez la note 6 de la page 247.

IV.

قال الشيخ حسن الاجرود رحمة الله عليه

قم الى الراح بانشراح فوق بسط من زهور
فى فصول نيسان
واجعل جلوسك من صباح واستقبل الديجور
اياك تكن نعسان
وان كان جليسك سيد الملاح تحضا بذاك النور
وتذهب الأحزان
واملا قدح خمرى، قرقف سلاف بكرى،
واشرب مع المحبوب، بالسرّ والجهرى

ان جاك نديم خالع اسقيه عكور خمرك
الواشى[1] يستاهل
وان جاك اخٌ[2] بارع تشرح به صدرك
فى مجلسك عاقل
وان قلت لو سامع كاتم جميع امرك
عنده وفا حاصل
ذاك أخٌ حرى، ندبٌ تقى برّى،
هو غاية المطلوب، تشرح به الصدرِ

[1] Ms. الواش.
[2] Ms. اخا.

لا تكتم الاسرار عنه ولا تبدل

يوماً به للغير

والق له التذكار للسر هو يحمل

من عادة اهل الخير

وان كان هو يختار وصلك له اوصل

واسرى بأحسن سير

واشهد عليه عشرى، من غير ذى عسرى،

واكتب له مكتوب، ان يحفظ[1] السرّى

واقرأ على راسه[2] وحلّفه[3] بالله

ان يلعن الأوّل

واملأ له كاسه سرًّا لعهد الله

على الخاتم الاول

شهّد به ناسه للشيخ عبد الله

الى الخصيبى عوّل

قد صار له ذكرى، بالنظم والشِعّرى،

قالوا الوشاة محجوب، عند ضيا البصرى

ذا قول حسين حلّاج بالزور والبهتان

قد خان ذى الملعون

[1] Ms. يحفض.

[2] Ms. راسوا, et aux deux lignes suivantes كاسوا et ناسوا.

[3] Ms. وحلفوا.

ظنّ لخصيبى محتاج الأَرْدَى الـغـرنـان

الكافر المجنون

من قبله الحجّاج بالكفر والطغيان

مع الصبى مفتون

خلعه عن السرى، الى لضا سقرى،

يكنزهم مقلوب، كرًّا على كرّى

بالمسخ ما زالوا فى خمس خآتى

عنها فما حادوا

ايضًا ولا نالوا اقصا الإرادانى

يومًا كما رادوا

بل هم هوطالوا أحيا واموانى

بالنسخ قد زادوا

والرخ بالمجرى، عليهم يجرى،

كبيرهم مطلوب، بالضأن والبقرى

دعهم واقصد عين واطلب لما تختار

ان به عارف

والمسم والحاءين فيهم لنا اسرار

والقلب متوالف

يا حبّ ذو لحسنين   بالسرّ والاجهار
ودُمْ[1] هناك واقف
واطلب رضا السطرى،   بالعسر واليسرى،
واركب لذى الاسلوب،   فى السر والجهرى

انا حسن اسمى   والأصل من عانى
ولى بها أجداد
ولى بها اهلى   والربّ احيانى
وفُزْت بالأسعاد
نظمت ذى الجزلى   من فضل رحمانى
ولى به أُستاد
لمن حوا الفخرى،   أجزل فى العصرى،
حكم حكم منسوب،   بالنظم والشعرى

STANCES DU CHÉÏKH HASAN EL-ADJROUD (*zadjal*[2]).

Lève-toi, bien dispos, pour boire ce vin, sur un tapis de fleurs, au mois d'avril. Que la séance commence au matin; prolonge-la jusqu'à la venue des ténèbres, mais garde-toi de

[1] Ms. ودوم. Je ferai remarquer à ce propos que, dans la prononciation vulgaire de l'impératif des verbes concaves, la voyelle est fortement allongée; ainsi l'on prononce le mot دُمْ, comme s'il était écrit دُوم.

[2] Sur le genre de poésie populaire ainsi nommé, voyez Hammer-Purgstall, *Notice sur dix formes*, etc., *Journal asiatique*, août 1839, p. 162 et suiv., et *Notice sur les mowachchahât et les ezdjâl*, *ibid.*, p. 153.

t'assoupir. Et si ton commensal est la reine des belles, tu t'enflammeras à cette lumière, et les chagrins s'enfuiront.

Remplis une coupe de vin, — de ce vin capiteux sorti le premier du raisin non encore pressé, — et bois avec ta bien-aimée, — en secret et en public.

Si un convive affidé vient te trouver, verse-lui le vin trouble, et que les délateurs agissent à leur guise[1]! Si un frère, supérieur aux autres, vient te rejoindre, ta poitrine se dilatera, tu seras raisonnable dans cette séance. Et si c'était un néophyte, capable de cacher ta situation, tu pourrais te fier à lui.

C'est un frère noble, — beau, craignant Dieu, pieux, — le terme de nos désirs, — la joie de nos cœurs.

Ne lui cèle point les mystères, et ne le change jamais pour un autre; jette-lui le souvenir (des ancêtres?), car c'est lui qui supportera le poids du secret; c'est ainsi qu'est la coutume des honnêtes gens. Si c'est lui qui désire ton amitié, accorde-la-lui, et marche d'accord avec lui.

Conjure-le dix fois, — sans faire de difficulté, — fais-lui prendre par écrit l'engagement — de garder nos secrets.

Lis-lui les prières, et fais-lui jurer par Dieu de maudire le premier[2]; remplis une coupe de vin, mystère en l'honneur

[1] Traduction libre.

[2] Le premier des trois khalifes orthodoxes en butte à l'animadversion de toutes les sectes chiites, c'est-à-dire Abou-Bekr. « Maïmoun ben Qâsem et-Tabarâni, dit Soléïmân-Efendi, qui était l'un des élèves de Mohammed ben 'Ali el-Djilli, composa de nombreux ouvrages à l'usage de la secte, parmi lesquels est le *Madjmou' el-A'yâd* (Recueil des fêtes, cf. la liste bibliographique donnée par M. Catafago, *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876, n° 19), célèbre par les outrages qu'il contient à l'adresse des khalifes Abou-Bekr, 'Omar et 'Othman. Abou-Bekr y est nommé *le premier ennemi*, 'Omar *le second*, et 'Othman *le troisième;* les Noṣaïris croient, en effet, que ces trois khalifes sont le diable lui-même incarné. » (*Bâk.*, p. 17. Ce passage est écourté dans la traduction de Salisbury, p. 245.)

du pacte de Dieu[1], sur le premier anneau[2]. Fais témoigner les assistants en sa faveur, pour le chéikh ʿAbdallah, et confie-toi en Khoṣaïbi,

Qui est mentionné — dans les vers et la poésie, — et que les envieux prétendent être voilé — aux clartés du regard.

Voici ce qu'a dit Hoséïn, le cardeur de coton[3], faussement et calomnieusement; ce maudit est un traître. Ce misérable cornard, impie et fou, a pensé que Khosaïbi était nécessiteux. Et avant lui, El-Hadjdjâdj[4] avait déjà manifesté son impiété et sa rébellion, trompé qu'il était par ce jeune homme.

Il l'a arraché à nos mystères, — pour le conduire vers Laḍâ-Saqri (?); — que Dieu les réprouve — à différentes reprises!

Ils n'ont pas cessé d'être dans les transformations animales, dans les cinq lettres *khâ*[5]; or, ils n'ont point décliné, et n'ont point obtenu le plus irréalisable des désirs, un jour tel qu'ils

[1] Il est à remarquer que, dans le dialecte arabe de Syrie, l'expression بِسِرِّك «par ton mystère!» signifie simplement «à ta santé!». Le mot سِرّ ne signifie plus que «toast» (cf. Cuche, *Dictionnaire arabe-français*, s. h. v.). Or, la même expression se rencontre très fréquemment dans les prières et les invocations des Noṣaïris, qui se terminent presque toujours par l'absorption d'une coupe de vin pur (voyez la cérémonie de l'affiliation, telle qu'elle est décrite dans *Bâk.*, p. 3 et suiv.; Sal., p. 229). Je pense qu'il doit y avoir un rapport très étroit entre la formule vulgaire du toast et l'expression consacrée chez les Noṣaïris.

[2] J'ignore ce que signifie cette expression.

[3] L'auteur veut évidemment parler de Hoséïn Ibn-Mansour, surnommé *Ḥallâdj*, et fondateur de la secte des Ḥallâdjiyés. On peut consulter sur ce personnage Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, 2e part., p. 417; Tholuck, *Ssufismus*, p. 68; Masʿoudi, *Prairies d'or*, t. III, p. 267; Ibn-Khallikân, trad. par M. G. de Slane, t. I, p. 423.

[4] Je pense qu'il s'agit ici du personnage nommé par Chahrastâni *Ibn ʿObaïd-Allah al-Barak* (Haarbrücker, I, 132), et par Masʿoudi, *Ibn ʿAbdallah es-Sârimi Borek* (*Prairies d'or*, IV, 427), qui fut l'un des premiers kharédjites et qui tenta d'assassiner Moʿâwia.

[5] Ce sont les cinq lettres خ qui terminent les cinq mots فسخ «rupture», نسخ «abolition», مسخ «transformation», وسخ «souillure», et

le voudraient; mais, au contraire, c'est eux qui s'éterniseront, vivants ou morts, dans cet effacement qui augmente,

Et dans cet anéantissement par la pierre — qui roule sur eux; on recherche leur chef dans les troupeaux de moutons et de vaches[1].

Laisse-les là, et recherche la (véritable) source, — demande ce que tu souhaites, — car il le sait bien. Le *mîm* (Moḥammed) et les deux *ḥâ* (Ḥasan et Ḥoseïn) sont nos mystères, et notre cœur s'y est accoutumé. Ô amour de ces deux Ḥasans, reste toujours ici!

Recherche la satisfaction de la lignée (des imâms), — dans les difficultés et dans l'aisance, — et suis cette règle de conduite, — en secret et en public.

Je me nomme Ḥasan, je tire mon origine de ʿÂni, où j'ai des ancêtres, où j'ai ma famille; le Seigneur m'a fait revivre, et j'ai joui de ce bonheur. J'ai rimé ces couplets[2] par une grâce divine, mais j'avais un maître.

Pour ceux qui sont remplis de gloire, — chante[3] en ce siècle, ô sage de bonne famille, en vers et en poésie.

رجّ «dessèchement», lesquels servent à désigner les cinq premiers des sept degrés des transformations bestiales (dans la métempsycose), qui correspondent aux sept étages de l'enfer. Voyez *Bâk.*, p. 11, et Sal., p. 238-239. Ces termes techniques avaient déjà été employés, mais avec des sens un peu différents, par plusieurs sectes dissidentes de l'islamisme. Cf. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LVI, note 1; Chahrastâni, trad. Haarbrücker, t. I, p. 202.

[1] Allusion à cette croyance des Noṣaïris, que les âmes des infidèles et des pervers passent, après leur mort, dans des corps d'animaux. Cf. *Bâk.*, p. 81; Sal., p. 295; S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 561.

[2] On pourrait lire لِجَرِّي; mais il est plus probable qu'il faut voir ici le mot زَجَل (voyez p. 258, note 1), dont les deux premières lettres sont interverties par une sorte de *lapsus linguæ* dont les exemples ne sont pas rares dans l'arabe parlé. Cf. سداجة pour سجادة «tapis», مَعْلَقة, plur. مَعَالِق pour مِلْعَقة «cuiller», etc.

[3] Conformément à la remarque précédente, je suppose اجزل = ازجل.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JUILLET 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. René Basset, élève diplômé de l'École des langues orientales, licencié ès lettres, à Lunéville, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Stanislas Guyard.

M. Cárdenas écrit à la Société pour lui annoncer l'envoi de son ouvrage intitulé : *Inscripciones árabes de Granada*. Des remerciements seront adressés à l'auteur.

M. José Elias de Molins, de Barcelone, adresse une liste de plusieurs manuscrits, relatifs à l'Inde, qu'il désirerait voir acquérir par la Société. Il sera répondu à ce sujet à M. de Molins.

On procède au renouvellement de la commission du Journal. Sont élus membres de cette commission MM. Defrémery, Dulaurier, Barbier de Meynard, Émile Senart et Stanislas Guyard.

Une place de censeur étant devenue vacante par la nomination de M. Defrémery comme vice-président, M. Zoten-

berg est provisoirement désigné pour remplir les fonctions de censeur.

M. Clermont-Ganneau fait une communication sur une inscription phénicienne de la Bibliothèque nationale. Son travail sera inséré dans un des prochains cahiers du Journal.

M. Halévy a la parole pour une communication sur quelques termes assyriens. Il pense que l'expression *aśar la ari* est un doublet de *aśar la amari* « lieu invisible »; que le pronom indéfini *nin* est une corruption de la particule *min* qui entre dans *mimma* et non pas de *mimma* lui-même; que les mots *iddišu* et *melammu* signifient respectivement « magnifique » et « magnificence ». Enfin, à propos d'un article de M. Oppert inséré dans le nº de mai-juin 1879 du *Journal asiatique*, et relatif au mot *zabal*, sur lequel M. Halévy avait lui-même fait une communication au conseil de la Société, M. Halévy conteste plusieurs des opinions émises par M. Oppert. Il regrette le ton agressif de cet article et pense que sa note sur *zabal* étant restée inédite, M. Oppert aurait dû s'abstenir de l'attaquer.

M. Guyard, qui, dans ses *Notes de lexicographie assyrienne*, a étudié les mots *la ari*, *nin*, *iddišu* et *melammu*, maintient son opinion sur *la ari* et *nin* et, par contre, se range à l'avis de M. Halévy en ce qui concerne *iddišu* et *melammu*.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le ministère de l'Instruction publique. *Journal des Savants*, nº de juin 1879. Paris. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, nº de juin 1879. Paris. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de Géographie de Genève, t. XVIII, liv. I. Genève, 1879. In-8°.

Par M. de Gœje, interpres legati Warneriani. *Jus Shafiticum*. At-Tanbîh, auctore Abu Ishâk as-Shîrâzi quem e cod.

Leidensi et cod. Oxoniensi ed. A. W. T. Juynboll. Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1879. In-8°, LXXXVIII-٣٥٠ p.

Par l'auteur. *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada* con un apéndice sobre su Madraza o universidad arabe, por A. A. Cárdenas. Granada, 1879. In-8°, x-224 p.

— *Traité de la prédestination et du libre arbitre* par le docteur Soufi 'Abd ar-Razzâq. Traduction nouvelle revue et corrigée par Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 45 p.

— الرسالة في القضاء والقدر ou *Traité du décret et de l'arrêt divins* par le docteur Soufi 'Abd ar-Razzâq. Texte arabe publié pour la première fois par M. Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve, 1879. In-8°, VI-٣٤ p.

POST-SCRIPTUM

AU COMMENTAIRE DE L'HYMNE CHALDÉEN AU SOLEIL.

Un jeune assyriologue allemand du plus sérieux mérite, M. Fritz Hommel, *privatdocent* à l'Université de Munich, me suggère dans une lettre une très ingénieuse observation, qui rectifie ce que j'ai dit sur un point grammatical important.

La conséquence en est de considérer NE, lorsque c'est une particule détachée qui se place après un nom muni de ses suffixes pronominaux, comme n'étant pas, ainsi que je l'avais cru (LPC, p. 418; *Journal asiatique*, octobre-décembre 1878, p. 386), un indice du pluriel, mais bien une postposition grammaticale, dont le sens est rendu en assyrien, suivant les occasions, par l'une ou l'autre des deux prépositions *ana* ou *ina*. Ainsi, dans notre hymne, aux versets 1 et 2, UDDUZU NE = *ina aṣika* serait à analyser « levers + tes — à », au verset 5 IQ ŠABURÂZU NE = *ina pitêtika* « porte — ouvrir + tes — à », et, au verset 6, PAPχALLAZU NE « mouvements rapides + tes — à »,

Ceci est excellent, et je n'hésite pas à l'adopter. En effet, il suffit de reprendre tous les autres exemples où nous voyons NE dans ces conditions pour voir que la version assyrienne ne manque jamais d'y faire usage des prépositions *ana* ou *ina*, qui n'auraient pas d'équivalent dans le texte accadien si on n'admettait pas la théorie de M. Hommel.

W. A. I. II, 19, 2, l. 43-44 : NÌ MENE ANA DIM DUGUDDAMU NE « terreur — de force immense — le ciel — comme — forte + ma — contre » = *ana pulaḫti melavveya sa kima anuv kabtav* « contre la terreur de ma force immense qui (est) puissante comme Anou ».

W. A. I. II, 16, l. 24, b-c : UKUMAL NE = *ina nisiya* « dans mes hommes, parmi mes hommes ».

Hymne à Istar (BM. S 954), publié par Friedr. Delitzsch, AL, 2ᵉ édit., p. 73 et s. recto, l. 3-4 : MUGIG DABA KÎA GUBBAZU NE « productrice — de la fécondité — de la terre — action de se fixer + tes — à » = *istaritav ina irṣiti ina uzuziki* « fécondatrice sur la terre dans ton action de te fixer ».

Même texte, recto, l. 9-10 : È MULUE TUTUBAZU NE « demeure — des hommes + sur — coucher + ton — à » = *ina bit ameliv ina eribiki* « sur la demeure des hommes à ton coucher ».

Plus décisif encore, s'il est possible, est ce que nous lisons dans W. A. I. II, 12, l. 35-39, a-b :

χARRA = *ḫubullu* « gage » (hébr. חֲבֹל);

χARRA TUK = *ḫubullu* « gage »;

χARRA TUK = *bel ḫubuli* « possesseur du gage »;

χARRI NE = *ana ḫubuli* « en gage, pour gage »;

χARχARKU = *ana ḫubuli* « en gage, pour gage ».

Dans W. A. I. II, 8, l. 65-68, c-d, nous trouvons [cunéiformes] traduit *ana maṣarti*. Comme ENNUN = MASARTU « garde, dépôt », est un mot bien connu, j'ai cru d'abord (E. A. I, 1, p. 67; LPC, p. 138 et 418) qu'il fallait

couper en transcrivant ENNUNAK ENE, que ENNUNAK était pour ENNUNKU, cas illatif de ENNUN, et ENE un indice du pluriel. Le progrès de mes études me permet aujourd'hui de reconnaître qu'on doit couper ENNUNÂKE NE, que ENNUNÂKE est l'état de prolongation d'un composé ENNUN-ÂK, mot à mot « garde + faire », synonyme du simple ENNUN dont j'ai rencontré d'autres exemples; enfin que NE doit être encore regardé ici comme la postposition rendue par *ana*. Je traduis en conséquence tout l'exercice grammatical de W. A. I. II, 8, l. 61-69, sur les expressions désignant le « dépôt » dans le langage juridique, de la manière suivante :

ENNUN = *maṣarta* « dépôt »;

ENNUNKU = *ana maṣarti* « en dépôt »;

ENNUNKU INŠÎ = *ana maṣarti iddin* « il a donné en d pôt »;

ENNUNKU MININŠÎ = *ana maṣarti iddinsu* « il lui a donné en dépôt »;

ENNUNÂKE NE = *ana maṣarti* « en dépôt »;

ENNUNÂKE NE INŠÎ *ana maṣarti iddin* « il a donné en dépôt »;

ENNUNÂKE NE INNANŠÎ = *ana maṣarti iddin* « il a donné en dépôt »;

GAR NAMBI ENNUNÂKE NE INNANŠÎ = *manmasu ana maṣarti iddin* « il a donné tout son bien en dépôt ».

W. A. I. II, 16, l. 29, c-d, nous offre [illegible] avec la traduction *ina uppi* « sur les épis ». J'ai transcrit (E. A. II, 1, p. 71; III, p. 25) MUTKU NE, prenant MUTKU pour le cas illatif d'un mot MUT et NE pour une marque de pluriel. Mais la lecture MUT pour le signe [illegible] n'est sûre que lorsqu'il a le sens d'« obscurcissement, noirceur » : ESC, p. 211; EC, 2, p. 23. Avec signification d'« épi », le même idéogramme se lisait KIK, je viens d'en acquérir la preuve. Il faut donc

maintenant transcrire KIKKU NE = *ina uppi*, où KIKKU est l'état de prolongation de KIK «épi», comme LIKKU est celui de LIK «chien», et NE la postposition traduite par *ina*.

Voici, ce me semble, un point nouveau de grammaire accadienne bien établi, et je suis heureux d'en faire honneur à M. Hommel.

François LENORMANT.

WOOLSEY'S INTERNATIONAL LAW, translated into Chinese by Messrs. Wang Fung-tsao, Fung-yee and others students of the imperial Tung ouen college under the direction of W. A. P. Martin, D.D. L.L.D. Peking, 1878. 6 *peunn* en 1 *t'ao*.

L'éminent directeur de T'oñ ouenn kouann ou collège pour les langues et sciences européennes de Péking, M. Martin, qui a déjà fait paraître, il y a treize ans, une excellente traduction chinoise du traité de droit international de Wheaton, a publié, l'année passée, sous le titre de *Koñ fa pienn lann* ou Coup d'œil sur les lois communes à tous les États, une traduction du traité du droit des gens de M. Woolsey.

L'ouvrage de M. Woolsey, plus récent, et, par suite, plus complet, plus nourri que celui de Wheaton, a été accueilli avec faveur, dès son apparition, par les presses anglaise et américaine, et même, dans plusieurs écoles, il a déjà été choisi comme manuel; une traduction japonaise venait de paraître, quand celle de M. Martin a vu le jour. Cet ouvrage méritait donc à juste titre de passer dans la littérature chinoise.

La traduction présente n'est pas l'œuvre de M. Martin seul : plusieurs des meilleurs élèves du T'oñ ouenn kouann, parmi lesquels il faut citer au premier rang Ouañ Feuñ-tsao, y ont plus ou moins collaboré. M. Martin a dit de Ouañ dans sa préface : «His quickness of apprehension much alleviated the toil of expounding the text, while his accuracy as a translator diminished the less agreeable labour of correc-

tion. » Il aurait pu ajouter avec raison, mais sa modestie s'y opposait, que s'il avait été aisé à Ouang̃ de l'aider dans sa tâche difficile, c'était bien à ses savantes leçons, et à celles des professeurs du collège qu'il dirige, que ce résultat était dû.

L'infatigable *président* du T'ong̃ ouenn kouann annonce la publication prochaine de plusieurs autres traductions chinoises d'ouvrages sur le droit des gens : ainsi il y a en ce moment en préparation, sous sa direction, celles du Guide diplomatique de Martens, ouvrage qui est entre les mains de tous les diplomates, et du *Völkerrecht* (droit international) de Bluntschli.

Nous ne doutons pas que tous ces travaux ne contribuent pour beaucoup à rendre plus faciles les solutions des affaires souvent délicates que nous avons à traiter avec les fonctionnaires indigènes, et ne préparent une pépinière de jeunes diplomates chinois, destinés à resserrer les liens de plus en plus étroits qui unissent l'Europe à l'Empire du Milieu.

Camille Imbault-Huart.

Houann-yéou ti-tçiéou sinn lou ; nouveau récit d'un voyage autour du monde, par Li Kouei. 4 *peunn* en 1 *t'ao*.

Li Koueï, surnommé Siao-tch'é, natif de Tçiang̃ ning̃ fou ou Nanking, avait été chargé par M. Hart, inspecteur général des douanes (*Tsong̃ choueï vou sseu*), d'accompagner les inspecteurs des douanes qui se rendirent en Amérique pour représenter la Chine à l'Exposition universelle de Philadelphie. Li koueï quitta Chang̃'haï par la ligne du Japon, se rendit aux États-Unis en traversant toute l'Amérique, puis passa en Angleterre et en France et revint en Chine par la voie de Suez. Il fit donc ainsi le tour du monde ; observateur comme le sont tous les Chinois, il vit beaucoup, étudia davantage, et prit nombre de notes sur tout ce qui lui parut intéressant. Revenu dans ses foyers, il classa ses notes, et les fit paraître

dernièrement en volume aux frais de l'Inspectorat des douanes chinoises.

Son ouvrage, divisé en quatre livres, est orné d'une préface due au pinceau du célèbre diplomate et homme d'État chinois, Li Hong̃ tchang̃, vice-roi du Tché li : cette préface est datée de la quatrième année du règne de Kouang̃ siu, empereur actuellement régnant sur le trône de l'Empire du Milieu, date qui répond à l'année 1878. Vient ensuite la préface de l'auteur dans laquelle celui-ci explique pour quelle raison il a été en Amérique et a fait le tour du monde; et il ajoute qu'il a publié son livre dans l'espoir d'étendre les connaissances de ses concitoyens (*Kouang̃ jenn ts'aï*), et de faire profiter sa patrie de ce qu'il a vu ou appris (*chéou li kous li minn tché chiao*).

Voici l'analyse succincte des matières contenues dans l'ouvrage :

Livre I : Meï ʻhoueï tçi lio. Description de l'Exposition de Philadelphie : description générale, galerie des machines, galerie des tableaux, etc., avec un plan lithographié de l'Exposition.

Livre II : Yéou lann soueï pi. Notes prises au courant du pinceau sur tout ce que l'auteur a vu dans son voyage : description de Philadelphie, de Washington, de New-York.

Livre III : Yéou lann soueï pi (suite). Description de Londres, de Paris. Morceaux divers : sur les écoles chinoises établies en Amérique, sur l'établissement des Chinois en Amérique, sur le canal de Suez, etc.

Livre IV. Tong ching jé tçi. Histoire quotidienne d'un voyage dans l'Est. C'est le journal de Li Koueï, écrit au jour le jour, depuis son départ de Chang̃ʻhaï jusqu'à son retour dans la même ville : en tête est une mappemonde finement exécutée, accompagnée d'une explication.

L'impression de l'ouvrage, en caractères mobiles et sur papier blanc, est fort belle et peut rivaliser avec les meilleures éditions impériales. La préface seule de Li ʻHong̃ tchang̃ a

été gravée sur bois, de façon à reproduire les caractères chinois tels qu'ils sont tombés du pinceau du célèbre homme d'État.

Le style de Li Koueï est éminemment classique, ce qui ne l'empêche pas d'être net et clair, et le lecteur ne peut guère trouver d'autre difficulté que celle qui est présentée par les sons étrangers rendus en caractères chinois. Espérons que les compatriotes de Li Koueï, au moins ceux qui font partie de la classe des lettrés, et surtout les fonctionnaires, avec lesquels nous avons des rapports quotidiens, accueilleront avec faveur ce livre, qui ne peut que détruire nombre d'idées fausses ou de notions erronées, transmises de génération en génération, et auxquelles beaucoup trop d'entre eux ajoutent malheureusement foi.

Camille Imbault-Huart.

Le proverbe arabe n° 288 du *Recueil* de M. Socin, dont il a été question dans un des cahiers du *Journal asiatique*[1], peut s'expliquer de la façon la plus simple et la plus naturelle du monde, ainsi que me le fait observer mon savant ami M. E. H. Palmer, de Cambridge :

يكون ڧ البوم خير ما كان يحصل فيه صيادو

« S'il y avait dans le hibou *quoi que ce soit de bon*, son chasseur l'attraperait, ou le chasserait. »

Dans خير ما كان, le ما n'est pas négatif.

M. E. H. Palmer compare justement احسن ما يكون « le meilleur qu'il y ait ». On pourrait rapprocher une autre locution de l'arabe vulgaire encore plus voisine : ايش ما كان (= اى هى), « quoi que ce soit », et d'autres taillées sur le même patron.

Il est inutile de faire remarquer qu'à l'audition l'équivoque et par conséquent la difficulté ne sauraient exister, les mots

[1] Octobre-novembre-décembre 1878, p. 472.

étant forcément compris : *yakoun fil boûm kheirmākān*, et non *yakoûn fil boûm kheir, mā kān* etc... Si M. Socin avait eu soin de noter cette coupe dans sa transcription, il n'aurait pas hésité un seul moment sur la signification du proverbe.

C. Clermont-Ganneau.

M. de Goeje vient de publier la quatrième partie de la *Bibliothèque des géographes arabes*. Ce volume contient, outre une courte introduction, l'index géographique et historique des trois auteurs *Istakhri*, *Ibn-Haukal*, *Mokaddessi*, qui forment la première série de cette collection. Le savant professeur de Leyde y joint une liste de corrections et d'additions et de plus un curieux glossaire des mots inconnus, rares et imparfaitement expliqués qu'on rencontre chez ses trois géographes, et principalement chez Mokaddessi, dont la relation a une valeur inestimable. Ce glossaire, dont la publication coïncide avec celle du *Supplément* de M. Dozy, apporte des richesses nouvelles à la lexicographie arabe. Mais c'est là le moindre mérite de l'œuvre entreprise par M. de Goeje. Il est à souhaiter qu'une bonne traduction ou un travail d'ensemble révèle bientôt au public savant tout ce qu'il y a dans ces documents arabes de renseignements précieux pour la géographie historique, politique et commerciale du monde oriental au moyen âge.

B. M.

UNE QUERELLE DE MOTS.

Nous trouvons dans une lettre de M. C. Huart, drogman de l'ambassade de France à Constantinople, de curieux détails sur une polémique grammaticale qui a défrayé récemment plusieurs journaux turcs. Byzance a beau avoir changé de maître, le goût des arguties y exerce toujours son empire.

Il suffit d'ouvrir la première grammaire venue pour voir que la particule *nè*, نه , a trois acceptions différentes : 1° elle est exclamative : *nè gazel* « que c'est bien, bravo! »; 2° elle est interrogative : *nè var* « qu'y a-t-il? »; 3° elle s'emploie, comme en persan, dans le sens de la négation *ne.....pas*, surtout dans le langage familier; par exemple : *nè onou sèvèrim nè bounou* « je n'aime ni ceci ni cela ». C'est pourtant sur une chose aussi simple qu'un journaliste tracassier a réussi à jeter l'obscurité. Selon ce grammairien subtil, *nè* a en soi la force suffisante pour donner un sens négatif au verbe, quand celui-ci est à la forme positive; mais cette particule n'est plus que redondante, explétive, lorsque le verbe est à la voix négative. Je renonce à reproduire les arguments puérils donnés à l'appui de cette bizarre théorie. D'ailleurs, elle n'est pas restée sans contradicteurs; d'autres puristes mieux inspirés en ont démontré l'invraisemblance en cherchant des exemples dans le langage familier, les écrivains en renom, et jusque chez les poètes. La dispute allait s'envenimant et menaçait de dépasser ce que nous savons des altercations linguistiques dont Basra et Koufa furent jadis le théâtre, lorsque l'autorité a jugé à propos d'intervenir par le communiqué suivant que je traduis d'après le journal turc *Vaqyt* « le Temps », du 25 mai dernier. « La discussion grammaticale qui s'est produite depuis un certain temps entre le *Terdjuman-i-haqyqat* et le *Vaqyt* (l'Interprète de la vérité et le Temps) dépassant les limites raisonnables, ces deux journaux sont invités à mettre immédiatement un terme à leur polémique. » Constantinople, 3 djèmazi premier 1296 = 12 mai 1879.

Cette soudaine intervention du gendarme dans une question de grammaire offre un épilogue inattendu et que nous devions signaler comme un trait des mœurs littéraires de la Turquie.

B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1879.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE LIVRE DES CENT LÉGENDES

(AVADÂNA-ÇATAKA)

PAR M. LÉON FEER.

(SUITE ET FIN.)

IV.

SPÉCIMEN DE L'AVADÂNA-ÇATAKA.

Toutefois, avant d'en venir à cette étude spéciale des diverses décades, qui nous permettra d'offrir au lecteur des spécimens de chacune d'elles, nous voudrions dès à présent lui en donner un d'un caractère plus général et qui ne parût pas propre à une décade quelconque. Cela semble difficile, chaque décade ayant, comme nous l'avons montré, son caractère particulier. Ce spécimen existe néanmoins. C'est le dernier récit, le centième Avadâna, dont nous avons signalé la nature tout exceptionnelle. Seulement, ce

récit est déjà connu : Burnouf en a traduit la seconde partie dans l'*Introduction à l'Hist. du B. I*[1]. Aussi avais-je un instant renoncé à le reproduire ici. Mais il est d'une telle importance pour le but que je me propose que j'ai cru devoir me raviser. Burnouf n'avait pas pour dessein de faire connaître l'Avadâna-Çataka ; d'ailleurs, il ne donne qu'une partie du récit. Or il est nécessaire qu'on le connaisse dans son ensemble pour mieux se rendre compte de la manière dont a été formé le recueil intitulé Avadâna-Çataka. La lecture de cet Avadâna est en effet indispensable pour l'intelligence de ce que nous aurons à dire à propos des ouvrages analogues ou semblables au livre des Cent légendes. En voici la traduction complète.

LE CONCILE (ou LE CONCERT)[2].

Le bienheureux Buddha..... résidait à Kuçi-nagara au pays des Mallas, dans un bosquet formé par une paire d'arbres Çâla.

[1] P. 385-388 de la réimpression.

[2] *Sangîti*. Burnouf traduit « concile ». Or « concile » se dit *Dharma-sangîti*, expression qui se trouve en effet dans la deuxième partie de cet Avadâna. Mais *sangîti* tout seul signifie « ensemble de chants » (et c'est parce que les premiers bouddhistes psalmodiaient ensemble, pour les apprendre, les leçons de leur maître qu'on a appliqué le terme *sangîti* aux réunions qu'on est convenu d'appeler des « conciles »). Comme notre Avadâna reproduit dans sa première partie plusieurs *gâthâs* qui auraient été dites simultanément lors du Nirvâna du Buddha, je pense que l'expression *sangîti* s'appliquerait mieux ou, du moins, aussi bien à ce concert de louanges, et je préférerais traduire par « concert ». — Le tibétain rend *sangîti* par *yang-dag-par sdud* qui signifie « réunion », et semble ainsi favoriser la traduction de Burnouf.

Alors, à ce moment qui était le temps du Nirvâna complet, Bhagavat s'adressa à l'âyuṣmat Ananda : « Ananda », lui dit-il, « prépare pour le Tathâgata, entre les deux Çâlas formant la paire, un lit qui ait la tête au nord. Aujourd'hui, dans la veille du milieu de la nuit, aura lieu le Nirvâna complet du Tathâgata, dans l'élément du Nirvâna où il n'y a aucun reste d'Upadhi. » — « Oui, vénérable, » répondit l'âyuṣmat Ananda, et conformément aux ordres de Bhagavat, il prépara, entre les deux arbres Çâla formant la paire, un lit qui avait la tête au nord : après quoi, se dirigeant vers le lieu où était Bhagavat, quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, puis se tint à une petite distance. Se tenant à une petite distance, l'âyuṣmat Ananda parla ainsi à Bhagavat : « Vénérable, le lit de Tathâgata est prêt, il est placé entre les deux arbres Çâla formant la paire, il a la tête au nord. »

Alors Bhagavat se rendit au lieu où était le lit; quand il y fut arrivé, il se coucha sur le côté droit, plaçant bien ses pieds l'un contre l'autre, se rappelant la notion intime de la vue intellectuelle (*âloka*), rassemblant toute sa science, fixant bien dans son esprit la notion intime du Nirvâna. Là, pendant la nuit, à la veille du milieu, Bhagavat obtint le Nirvâna complet dans l'élément du Nirvâna où il n'y a aucun reste d'Upadhi.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâna complet, à cet instant même, des météores ignés tombèrent du ciel, les tambours des dieux retentirent dans les airs.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, les deux Çâlas, les meilleurs des arbres, qui constituaient le bouquet d'arbres formant la paire, s'inclinèrent et couvrirent de fleurs de Çâla la couche de lion de Tathâgata.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, un Bhixu prononça à cette heure même cette stance :

Ils sont beaux, certes, les deux Çâlas de ce bosquet,
Ces arbres, les meilleurs des arbres,

Puisqu'ils ont couvert de fleurs
Le maître entré dans son Nirvâna complet.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, Çakra, le roi des dieux, prononça cette stance :

Oui, les Saṃskâras sont impermanents,
Étant soumis à la loi de la production et de la destruction;
Après qu'ils ont été produits, ils sont arrêtés.
Le bonheur consiste dans leur suppression.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâna complet, Brahma, le maître du monde, prononça cette stance :

Tous les êtres qui sont dans ce monde
Vont désormais rejeter le corps,
Puisqu'un maître comme celui-ci
Qui n'a pas son pareil au monde,
Revêtu de la force d'un Tathâgata,
Doué de l'œil (de la science), est entré dans le Nirvâna complet.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, l'âyuṣmat Aniruddha prononça ces stances :

Il a cessé de respirer,
Cet ascète au cœur ferme;
Il est parvenu au calme inébranlable,
Celui qui a l'œil (de la science), il est entré dans le Nirvâna [complet.
Il y a eu une grande épouvante,
Il y a eu (un tressaillement d') horripilation,
Quand le maître, doué de dons les plus variés,
Est arrivé au terme final.

L'esprit qui ne se laisse prendre à aucune attache
Lorsqu'il reçoit la sensation,
Un tel esprit arrive à la délivrance,
De la même manière que s'éteint une lampe.

Sept jours après que le bienheureux Buddha fut entré dans

le Nirvâna complet, l'âyuṣmat Ananda, décrivant un pradaxina autour du bûcher de Bhagavat, prononça cette stance :

Le joyau du corps avec lequel le guide
Doué de la puissance surnaturelle est entré dans le monde de [Brahma,
A été consumé par un feu intérieur.
Il avait été enveloppé dans cinq cents paires de manteaux;
Oui, c'est dans mille manteaux bien comptés
Qu'il avait été enveloppé, le corps du Buddha.
Mais ici deux manteaux n'ont pas été brûlés,
L'intérieur et l'extérieur [1].

Deux siècles s'étaient écoulés depuis l'entrée du Buddha dans son Nirvâna complet [2]. Dans la ville de Pâṭaliputra, le roi Açoka exerçait la royauté...... Plus tard, il joue avec sa reine....... Il lui naît un fils beau, admirable, charmant, avec des yeux semblables à ceux de l'oiseau kuṇâla. On fit une fête à l'occasion de la naissance de cet enfant, et on lui donna un nom. Quel sera, dit-on, le nom de ce garçon? Les parents dirent : Puisque, dès le moment de sa naissance, ses yeux étaient comme ceux du kuṇâla, que le nom de l'enfant soit donc Kuṇâla —. L'enfant Kuṇâla fut confié à huit nourrices.... Le roi, ayant pris dans ses bras l'enfant paré de tous ses ornements, et l'ayant regardé à plu-

[1] Cette stance énigmatique et bizarre termine l'ensemble de couplets chantés à l'occasion du Nirvâna, et qui, à ce qu'il me semble, ont motivé le titre de *Sangîti* («concert») donné à cet Avadâna.

[2] Voilà la phrase invoquée par M. Al. Cunningham; elle met le règne d'Açoka dans le IIIe siècle du Nirvâna. — C'est ici que commence la traduction de Burnouf. On ne trouvera pas mauvais, je l'espère, que, ayant traduit de mon côté et à ma façon cet Avadâna comme tous les autres, je donne ici mon propre travail. La traduction de Burnouf se trouve aux pages 385-388 de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* (réimpression). Je remplace par des points les phrases qui, se trouvant plusieurs fois dans le recueil, n'appartiennent pas en propre à un récit déterminé.

sieurs reprises, fut ravi de la perfection de sa beauté et s'écria : Mon fils n'a pas son pareil dans le monde pour la beauté !

Dans le même temps, il y avait dans le Gândhâra un village appelé *Puṣpabherotsâ*[1]. Il naquit à l'un des maîtres de maison de ce village un fils dont l'éclat dépassait celui des hommes sans atteindre celui des dieux. A sa naissance, un étang dont le bassin était fait de joyaux, plein d'eau saturée de parfums divins, apparut avec un grand parc rempli de fleurs et de fruits et mobile. Partout où allait le jeune garçon, l'étang et le parc apparaissaient au même endroit que lui; on lui donna le nom de Sundara.

Quand il fut, par succession de temps, devenu grand, il arriva qu'un jour des marchands de Puṣpabherotsâ vinrent à Pâṭaliputra pour une affaire quelconque. Munis de présents, ils se rendirent auprès du roi, tombèrent à ses pieds, lui offrirent leurs dons, puis demeurèrent en sa présence. Alors le roi Açoka leur fit voir Kuṇâla et leur dit : « Eh! Messieurs les marchands, avez-vous jamais vu quelque part, dans vos pérégrinations, un (enfant) pareil, d'une beauté aussi exceptionnelle? » Les marchands firent l'Anjali, tombèrent aux pieds du roi, lui demandèrent de pouvoir parler sans crainte et lui dirent : « Majesté, il y a dans notre pays un jeune garçon du nom de Sundara, qui dépasse l'éclat des hommes sans atteindre l'éclat des dieux. A sa naissance, un étang dont le bassin est fait de pierres précieuses, dont l'eau est remplie de parfums divins, apparut en même temps qu'un parc abondant en fleurs et en fruits, grand et mobile. Partout où va le jeune garçon, l'étang et le parc apparaissent toujours près de lui ».

En entendant ce discours, le roi Açoka fut dans un extrême étonnement. Poussé par la curiosité, il envoya un exprès avec ce message : « Le roi Açoka désire se rendre ici pour voir le

[1] Burnouf fait de Puṣpabherotsâ un nom d'homme. Le manuscrit, quoique ayant en cet endroit une rature et une correction, porte cependant bien distinctement : *Puṣpabherotsâ nâma grâma*. Plus loin, on lit *Puṣpabherotsyâvaṇija*. Le Kalpadruma-Avadâna donne aussi ce terme comme un nom de pays; seulement on y lit *Puṣpabharotsâ*.

jeune Sundara; faites donc vos dispositions et prenez vos mesures en conséquence.» Alors la population tout entière fut dans l'épouvante. «Pourvu,» disait-on, «qu'il n'arrive pas quelque calamité si le roi vient ici dans tout l'appareil de sa puissance!» On attela donc pour le jeune homme un char fortuné, on lui confia, pour le donner comme présent, un collier de perles (du prix) de cent mille (pièces de monnaie)[1], et on l'envoya en présence du roi Açoka. Il se mit donc en route, et avançant toujours, il atteignit Pâṭaliputra.

Muni du collier de perles (du prix) de cent mille (pièces de monnaie), il vint se présenter devant le roi Açoka. Dès que le roi Açoka aperçut Sundara, en voyant sa beauté, son éclat, sa bonne mine, tous ses avantages extérieurs, l'étang divin et le parc, il fut dans un extrême étonnement. Alors, le roi Açoka, pour faire partager cet étonnement au sthavira Upagupta, se rendit à la Maison du Coq[2], emmenant avec lui le jeune Sundara. Upagupta et tout son entourage, composé de dix mille personnes de ces deux catégories, disciples et gens du vulgaire enclins à la vertu, furent dans l'étonnement. Quant à Sundara, il salua les pieds du sthavira et s'assit devant lui pour entendre la loi. Le sthavira Upagupta la lui enseigna. Alors ce jeune homme, dont la série (d'actions[3]) était complètement mûrie, eut le désir de se faire initier lorsqu'il eut entendu la loi. Aussi, après avoir demandé l'autorisation du roi Açoka, il fut initié par les soins du sthavira Upagupta. A force d'application.... il atteignit l'état d'Arhat....

Alors le roi Açoka, ayant conçu un doute, interrogea le sthavira: «Vénérable, quels actes Sundara avait-il faits pour

[1] Ou «un collier de cent mille perles». Burnouf dit: «un collier de mille perles». Cependant le texte porte: *Çatasahasramĕca muktâhâram.*

[2] Ou mieux «au Jardin du Coq»; le manuscrit porte *kukkuṭâgâra;* mais le tibétain traduit comme s'il y avait *kukkuṭârâma* (jardin du coq), et Burnouf, qui ne traduit pas ce terme, mais le donne en sanscrit, adopte la correction *kukkuṭârâma.*

[3] *Santati*, en tibétain *rgyud*. Burnouf rend par «dispositions».

être si beau? Quels actes avait-il faits pour qu'un étang au bassin de pierreries, à l'eau remplie de parfums divins, ait ainsi apparu avec un grand parc, riche en fleurs et en fruits, ayant le pouvoir de se déplacer?»

Upagupta répondit : «Grand roi, Sundara, dans d'autres existences antérieures (à celle-ci), a accumulé des actes....

«Autrefois, grand roi, à l'époque où Bhagavat venait d'entrer dans son Nirvâna complet, l'âyuṣmat Mahâkâçyapa, avec une suite de cinq cents personnes, faisait une tournée dans la campagne au pays de Magadha, avec le désir de tenir une réunion sur la loi[1]. Sur ces entrefaites, un pauvre laboureur[2] aperçut la grande confrérie des Bhixus abattus par le chagrin que leur causait la séparation d'avec leur maître, fatigués de la marche, tout souillés de poussière. Ému de compassion, il invita Kâçyapa et les cinq cents Bhixus qui le suivaient à prendre un bain rafraîchissant et réparateur[3]; alors il leur prépara de l'eau chaude saturée de divers parfums dans laquelle les Bhixus se baignèrent, lava leurs manteaux et les

[1] *Dharma-sangîtim.* C'est à cause de ce passage que le titre *sangîti* aurait été donné à ce texte, ce dont je ne suis pas bien sûr : j'ai déjà donné mes motifs.

[2] *Karṣaka.* Je ne sais pourquoi le tibétain rend ce terme nullement douteux par *ts'ong-pa* «marchand», et plus loin par *ts'ong-dpon*, traduction habituelle de *çreṣṭhi.* Ces traductions représentent sans doute une variante.

[3] Burnouf traduit «bain religieux, bain sacré». Je n'adopte pas sa traduction parce que je ne la trouve pas suffisamment justifiée. La mienne ne l'est pas beaucoup plus; mais elle a peut-être l'avantage d'être moins affirmative et plus en rapport avec la situation. Le mot du texte est *jetâka* écrit plus bas *jaindâka*; le Kalpadruma le donne une seule fois sous la forme *jetâka.* Il se trouve aussi dans le cinquantième récit de l'Avadâna-Çataka (V, 10) écrit *jettâka* et deux fois *jantâka.* Je suppose que Burnouf a lu *jainaka* («relatif au Jina») et traduit en conséquence. La traduction tibétaine est obscure et d'une orthographe incertaine : on lit *chog* (et *mchog*) *dang ldan-pa*; mais, au lieu de *chog-dang*, on trouve aussi *cho-gdang* et *chogs-gdang.* Il semble que cette expression mal définie signifie «excellent».

rassasia d'aliments purs. Après quoi, il alla dans le refuge, accepta les bases de l'enseignement et fit ce vœu : « Puissé-je être initié à l'enseignement même de Çâkyamuni et obtenir l'état d'Arhat! »

« Que penses-tu, grand roi? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le laboureur, c'était le bhixu Sundara. C'est pour avoir offert aux Bhixus un bain rafraîchissant et réparateur qu'il a obtenu cette beauté supérieure, cet étang divin fait de pierreries, rempli d'eau (exhalant un parfum) de sandal, et ce parc abondant en fleurs et en fruits qui a la propriété de se déplacer; c'est pour avoir été en refuge auprès du Çramana et avoir accepté les bases de l'enseignement que, dans cette existence actuelle, il a obtenu que l'état d'Arhat lui fût manifesté.

« Ainsi, grand roi, les actes entièrement blancs. . . . »

Le roi Açoka, satisfait et content du discours de l'âyuṣmat sthavira Upagupta, se leva de son siège et partit.

L'économie de ce récit est remarquable; il se divise en deux parties bien distinctes relatives à deux faits séparés par deux siècles d'intervalle. Le véritable Avadâna, c'est l'histoire de Sundara, la seconde partie du récit: l'enseignement y est donné par Upagupta, non plus par Çâkyamuni entré depuis deux cents ans dans le Nirvâna. Mais les quatre-vingt-dix-neuf Avadânas qui précèdent traitent tous de faits contemporains de Çâkyamuni, dont il a été témoin, et à propos desquels il a donné une instruction. Le centième devait-il faire exception? Non. Et cependant, comment rapprocher des faits si éloignés dans le temps? On a imaginé de faire précéder cet Avadâna, d'un caractère si spécial, par un récit de la mort du Buddha. Il en résulte que la centième légende

paraît être un récit du Nirvâna, digne couronnement de cette série d'Avadânas remplis d'enseignements émanés de la bouche du Buddha, et l'histoire de Sundara arriverait ainsi comme une sorte d'épilogue. Mais en réalité, l'histoire de Sundara est le récit principal, et le récit du Nirvâna n'est qu'un préambule, une sorte de transition destinée à rattacher la centième légende aux quatre-vingt-dix-neuf autres, en dissimulant autant que possible la différence énorme que met entre le récit final et tous ceux qui le précèdent la différence des temps où les faits racontés sont respectivement placés, et surtout la différence du personnage qui enseigne et explique ces faits. D'où vient l'embarras, l'espèce de contradiction, d'incohérence que révèle la dualité du centième Avadâna? Nous ne nous flattons pas de répondre à cette question d'une manière pleinement satisfaisante; mais nous avons des considérations nouvelles à apporter par suite de la comparaison de l'Avadâna-Çataka avec les ouvrages qui lui ressemblent.

V.

RECUEILS SEMBLABLES À L'AVADÂNA-ÇATAKA.

Il existe des Avadânas isolés et des recueils d'Avadânas; la plupart des Avadânas isolés se retrouvent dans les recueils. Certains Avadânas qui figurent dans un recueil se retrouvent dans un autre. La similitude des titres de divers textes n'est pas toujours une preuve certaine de leur identité. Certains récits

portant le même nom différent; certains récits identiques portent des noms différents[1]. Il n'est pas jusqu'au titre d'une collection qui ne puisse couvrir des compilations différentes. Ainsi il existe deux collections intitulées *Divya-Avadâna* qui ont des parties communes et ne sont pas identiques. Je n'ai pas l'intention de développer ces différents points que je signale en passant. La question que j'ai à traiter ici est plus restreinte; je m'occupe seulement des textes isolés ou réunis en collection qui se rattachent à l'Avadâna-Çataka.

Les ouvrages qui, de ce chef, doivent attirer notre attention, forment trois groupes : 1° les recueils intitulés *Kalpadruma-Avadâna* et *Ratna-Avadâna-mâlâ;* 2° le recueil intitulé *Dvâvimçati-Avadâna;* 3° les recueils intitulés *Avadâna-kalpalatâ*, *Divya-Avadâna*, etc.

Premier groupe. — Le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ sont en quelque sorte inséparables.

Après une stance d'adoration au Buddha, le Kalpadruma-Avadâna entre immédiatement en matière par l'histoire de Sundara qui, on vient de le voir, termine le recueil de l'Avadâna-Çataka et forme la se-

[1] Rien n'est si trompeur qu'un titre. Dans un même ouvrage, l'Avadâna-Çataka, par exemple, tel récit porte en tête un intitulé et, dans le résumé (udâna) qui termine le chapitre, un intitulé différent, synonyme de l'autre. Les recueils pâlis fourmillent d'exemples pareils. Un même texte peut avoir plusieurs titres distincts, et la réciproque est vraie; plusieurs textes différents ont souvent un même titre.

conde partie de sa centième légende. Le Kalpadruma-Avadâna commence donc par où l'Avadâna-Çataka finit. Ce premier récit met en présence le roi Açoka et le bouddhiste Upagupta. Édifié par l'instruction qu'il a reçue, le roi demande de nouvelles histoires : le sthavira n'est pas en peine pour le satisfaire; sa science égale sa bonne volonté. Et nous avons une série de légendes semblables à la première, sollicitées par le roi et racontées par Upagupta qui seulement place dans le temps de Çâkyamuni les faits qu'il retrace, et met dans la bouche du Buddha les enseignements dont il les accompagne. Or, que sont ces légendes? Les neuf récits (2-10) qui viennent après l'histoire de Sundara ne sont autre chose que les *premiers* récits des diverses décades de l'Avadâna-Çataka, et les neuf suivants (11-19) ne sont que les *deuxièmes* récits des diverses décades de ce même recueil, la quatrième étant toujours exceptée [1].

Parmi les onze sections qui suivent (le recueil en contient trente en tout), il s'en trouve quatre qui correspondent à des récits de l'Avadâna-Çataka : ce sont d'abord la vingtième et la vingt et unième correspondant respectivement au quatrième texte de la sixième décade, et au cinquième de la deuxième, deux récits entre lesquels il y a un lien chronologique observé par le Kalpadruma-Avadâna, complètement négligé par l'Avadâna-Çataka; ce sont en-

[1] Ces détails et ceux qui suivent sont difficiles à expliquer clairement; le tableau placé à la fin de cet article (pp. 302-306) est destiné principalement à les rendre plus intelligibles.

suite la section vingt-troisième qui est un jâtaka correspondant au troisième récit de la quatrième décade toujours omise, nous l'avons dit, par le Kalpadruma dans la série des décades, et la section vingt-quatrième répondant au récit sixième de la deuxième décade (on aurait plutôt attendu un second récit se rattachant à la quatrième).

Ainsi, parmi les trente Avadânas du Kalpadruma, nous en trouvons vingt-trois qui reproduisent des récits de l'Avadâna-Çataka; dix-huit d'entre eux correspondent respectivement aux premiers, puis aux deuxièmes de chaque décade, moins la quatrième; un, le premier, est le récit final de l'Avadâna-Çataka. Les quatre autres correspondent à des récits pris çà et là, mais non probablement sans choix. La quatrième décade de l'Avadâna-Çataka est représentée dans le Kalpadruma par un seul texte, la sixième par trois, la deuxième par quatre textes, toutes les autres par deux.

Passons au Ratna-Avadâna-mâlâ : nous trouvons une disposition analogue. Le Ratna-Avadâna-mâlâ fait suite au Kalpadruma-Avadâna. Les trente-quatre Avadânas dont il se compose sont aussi des histoires racontées par le sthavira Upagupta au roi Açoka. Or que sont ces histoires? Neuf des onze premières correspondent aux *troisièmes* récits des décades de l'Avadâna-Çataka moins la quatrième, et neuf des dix suivantes (11-21) correspondent aux *quatrièmes* récits de ces mêmes décades, dont il faut toujours excepter la quatrième. Il n'y a plus, dans les treize

Avadânas restants, de récits correspondant à ceux de l'Avadâna-Çataka. C'est dans les vingt et une premières sections de ce recueil que se trouvent tous les rapprochements à faire. Or, sur ces vingt et un Avadânas, trois sont étrangers à l'Avadâna-Çataka; le dernier de ces trois est un jâtaka qui se trouve intercalé dans la série correspondant aux *quatrièmes* récits des décades, mais n'est point un de ceux de l'Avadâna-Çataka; les deux autres sont intercalés dans la série correspondant aux *troisièmes* récits des décades. L'un de ceux-ci est, comme le précédent, étranger à l'Avadâna-Çataka; l'autre lui tient en quelque manière. En effet, c'est le Sûkarika-Avadâna; le Sûkarika-Avadâna est un texte du Divya-Avadâna dont la traduction tibétaine a passé dans le Kandjour; ce sont les premières lignes de ce texte qui, dans tous les manuscrits de l'Avadâna-Çataka, tiennent la place du cinquième récit de la première décade; or nous le retrouvons dans le Ratna-Avadâna-mâlâ, qui se comporte envers ce texte du Divya-Avadâna comme envers dix-huit récits de l'Avadâna-Çataka. On serait enclin à croire que ce récit a dû se trouver dans l'Avadâna-Çataka lui-même. La place qu'il y occuperait d'après le sujet traité devrait être dans la sixième décade, et nous ne comprenons pas la méprise du copiste qui avait commencé à le mettre dans la première décade, selon tous les manuscrits; car la place qui lui est assignée dans le Ratna-Avadâna-mâlâ ne justifie nullement cette erreur deux fois surprenante. Nous devons noter aussi un autre point

curieux: parmi les textes du Ratna-Avadâna-mâlâ correspondant aux *quatrièmes* récits de l'Avadâna-Çataka, l'un d'eux, celui qui appartient à la sixième décade, correspond au *cinquième*, non au quatrième récit. Pourquoi cela? Parce que ce quatrième récit se trouve déjà dans le Kalpadruma-Avadâna. On en doit conclure que le compilateur du Ratna-Avadâna-mâlâ avait sous les yeux, pour faire son travail, l'Avadâna-Çataka et le Kalpadruma-Avadâna. C'est donc une preuve à l'appui de la présomption que le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna procèdent de l'Avadâna-Çataka.

Somme toute, sur soixante-trois textes dont se composent le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna, quarante et un (savoir vingt-trois du premier et dix-huit du second) reproduisent des légendes de l'Avadâna-Çataka. Sur ces quarante et un textes, trente-six reproduisent les quatre premiers récits de chaque décade, rangés (à une exception près) dans l'ordre numérique des décades, d'abord les premiers, puis les deuxièmes, puis les troisièmes, et enfin les quatrièmes récits: les cinq autres légendes sont empruntées aux deuxième, quatrième, sixième et dixième décades, de telle sorte que la deuxième décade est représentée par six récits, la sixième et la dixième chacune par cinq, la quatrième par un seul; les autres décades étant représentées par les quatre récits qu'on peut appeler réglementaires.

Voilà pour la distribution des récits: un mot maintenant sur la rédaction. Aucun de nos deux recueils

ne nous donne la reproduction textuelle des récits de l'Avadâna-Çataka. Ils sont versifiés, tandis que l'Avadâna-Çataka est en prose; de plus, ils développent toujours, quelquefois outre mesure, ce qui est sommairement énoncé dans l'autre recueil. En veut-on un exemple? Il est dit dans le troisième récit de la première décade que Bhagavat exposa sous plusieurs formes à Kuçîda les inconvénients de la paresse et les avantages de l'activité; cette simple phrase est représentée dans le Ratna-Avadâna-mâlâ par un discours de quarante hémistiches. Dans l'histoire de Sundara, on remarque de petites amplifications très légères, mais surtout un long discours qui absorbe cent cinquante hémistiches. C'est la leçon d'Upagupta à Sundara indiquée dans l'Avadâna-Çataka par les deux mots *dharmaṁ çrutvâ* «ayant entendu la loi». On trouve donc, dans ces recueils, de longs discours, des épisodes, des descriptions, des développements de tout genre, des énumérations de héros et de dieux dont l'Avadâna-Çataka ne parle pas. Ainsi le nom de Viṣṇu revient à plusieurs reprises dans ces compilations, tandis qu'on ne le rencontre pas une seule fois dans l'Avadâna-Çataka, qui cependant cite plusieurs fois Nârâyana. En dépit de ces longs développements, les récits des recueils versifiés suivent de point en point ceux de l'Avadâna-Çataka; non seulement ils se conforment au plan de chaque récit, mais à chaque détail particulier qui se présente et sort de la banalité des digressions ordinaires, la reproduction est presque textuelle, et chaque fois qu'il y

a des stances dans les récits de l'Avadâna-Çataka, le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna ne manquent pas de les reproduire dans les mêmes termes, chose à laquelle on devait s'attendre, et qui existerait quand bien même la ressemblance serait moins grande entre les textes de l'Avadâna-Çataka et ceux des recueils versifiés qui leur correspondent.

Nous avons déjà fait entendre que l'économie générale des recueils est fort différente. Le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ sont dialogués selon la méthode brahmanique; les différents textes sont autant d'histoires racontées à un roi par un docteur. Les récits de l'Avadâna-Çataka, arrangés suivant le système adopté par les bouddhistes du sud, sont au contraire des récits détachés que rien ne relie entre eux, sauf le classement fait d'après les analogies, qui permet d'en former des groupes divers. Le dernier récit lui-même ne déroge pas à cette règle, quoiqu'il mette en scène les deux interlocuteurs dont l'entretien encadre, dans les recueils versifiés, quarante des récits de l'Avadâna-Çataka. Il y a, dans cette différence de plan du recueil en prose et des recueils en vers, et surtout dans le rôle différent joué de part et d'autre par le centième récit de l'Avadâna-Çataka, une particularité fort remarquable.

La première impression qui résulte de la comparaison de l'Avadâna-Çataka avec les recueils congénères, c'est que ceux-ci sont des amplifications, des imitations de celui-là. Un compilateur aura pris pour modèle l'Avadâna-Çataka, aura versifié vingt-trois

des récits de ce recueil suivant un certain ordre, en aura ajouté quelques autres puisés ailleurs; il aura formé ainsi le Kalpadruma-Avadâna. Un deuxième compilateur (peut-être le premier lui-même) aura continué le travail sur le même plan et formé le Ratna-Avadâna-mâlâ qui n'est véritablement qu'une suite du Kalpadruma-Avadâna. A-t-il existé un troisième, un quatrième, un cinquième compilateur qui auraient achevé la reproduction versifiée et amplifiée des cent légendes? Il est permis de le supposer, mais il est impossible de rien affirmer. Nous ne connaissons pas l'étendue de la littérature bouddhique sanscrite; nous n'en avons que des fragments.

Telle est l'hypothèse qui s'offre tout d'abord à l'esprit quand on cherche à saisir les rapports de l'Avadâna-Çataka avec les deux recueils qui en sont comme des doubles incomplets. L'idée que les récits du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ dérivent de ceux de l'Avadâna-Çataka, en sont une amplification et une paraphrase, s'impose tellement à l'esprit qu'elle semble être à l'abri de toute objection, et correspondre à la réalité des choses. Cependant elle se heurte à des difficultés sérieuses qui, si elles ne sont pas de nature à la rendre inacceptable, entretiennent néanmoins le doute et l'incertitude.

La première tient à la façon singulière dont la quatrième décade est représentée dans les deux recueils versifiés. Un récit seulement est reproduit, et il n'est pas à sa place; d'autres textes, étrangers à l'Avadâna-Çataka et placés un peu au hasard, comblent

tant bien que mal cette lacune. On est tenté d'en conclure que la compilation dont se sont inspirés les auteurs du Kalpadruma et du Ratna-Avadâna n'était pas précisément notre Avadâna-Çataka, que peut-être il existait de ce recueil plusieurs variantes (nous avons la preuve palpable qu'il en fut ainsi pour le Dìvya-Avadâna), et que la place donnée aux jâtakas formant la quatrième décade actuelle, le choix même de ces jâtakas variaient d'un exemplaire à l'autre. La juxtaposition dans le Kalpadruma de deux récits que l'Avadâna-Çataka sépare (VI, 4, et II, 5), bien qu'elle puisse se justifier par le sentiment de l'exactitude chronologique, semble indiquer que des influences autres que l'Avadâna-Çataka ont pu agir sur l'esprit des compilateurs ultérieurs. Et il ne faut pas s'en étonner. Dans les divers recueils parvenus jusqu'à nous, nous trouvons des parties communes dont la présence semble devoir s'expliquer par des emprunts. Mais qui a emprunté? De qui a-t-on emprunté? Nous voyons ici les effets d'une tradition qui doit être bien ancienne. La même chose a dû se reproduire bien des fois sans qu'on puisse remonter jusqu'à l'origine. Il a pu souvent arriver qu'un compilateur, tout en prenant pour guide principal un ouvrage auquel il attachait une grande importance, puisait en même temps dans d'autres ouvrages reproduisant en partie les matières que lui fournissait son modèle.

Une autre objection plus grave est tirée de l'économie dissemblable de nos recueils. Celle du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ n'a-t-elle pas toutes les

apparences de la vérité? Et l'entretien d'Açoka et d'Upagupta n'est-il pas, pour tous ces récits, un cadre naturel, pour ainsi dire obligé? La disposition de l'Avadâna-Çataka semble plus simple parce que les récits sont indépendants, et l'on n'y soupçonnerait peut-être aucune altération, sans le centième récit. Mais cet Avadâna final qui devient l'Avadâna initial du Kalpadruma donne à penser que le cadre primitif a été brisé par le compilateur des Cent légendes. Ces légendes auraient été primitivement présentées sous la forme de conversation entre Açoka et Upagupta; mais afin de pouvoir mieux grouper les récits, et surtout afin de donner à ces récits un plus grand air d'antiquité en supprimant les interlocuteurs dont la présence indique une date naturellement postérieure, pour faire croire que ces récits remontent aux successeurs immédiats de Çâkyamuni, le compilateur aurait fait disparaître le roi et le docteur, de manière à présenter les récits purs et simples, dégagés de toute circonstance extérieure de lieu et de temps.

Nous arrivons ainsi à deux conclusions contraires. Si nous comparons la rédaction des récits pris en eux-mêmes, celle de l'Avadâna-Çataka nous paraît primitive, les récits des autres recueils sont une imitation postérieure, une amplification; si nous comparons la disposition générale, ou, pour mieux dire, le cadre de ces récits, le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ sont de ce chef antérieurs à l'Avadâna-Çataka. Mais il ne s'agit ici que du cadre. Si nous considérons la succession, le groupement, l'arrangement des récits,

l'originalité, l'antériorité, la supériorité de l'Avadâna-Çataka sont tellement évidentes que ce fait capital prime tous les autres, et que le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ ne peuvent être considérés que comme des superfétations du livre des Cent légendes.

L'explication tentée pour rendre compte de la première difficulté servira aussi pour la seconde. L'Avadâna-Çataka que les compilateurs du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ avaient sous les yeux n'était pas précisément celui qui est venu jusqu'à nous : il devait en différer par certaines particularités, telles que la présence des interlocuteurs Açoka et Upagupta, l'interversion, ou même une composition différente de la quatrième décade mise peut-être dans une autre portion du recueil. Il est possible que, dès cette époque, il y eût plusieurs compilations de l'Avadâna-Çataka : la forme qui a prévalu est celle des manuscrits que nous avons, puisque nous la retrouvons dans la traduction tibétaine du Kandjour, parfaitement adaptée au texte sanscrit de ce manuscrit.

Deuxième groupe. — Après le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ, l'ouvrage qui se rapproche le plus de l'Avadâna sanscrit est le recueil intitulé Dvâviṁçati-Avadâna parce qu'il se compose de sentences et de légendes groupées ensemble sous vingt-deux rubriques; il est complété par une sorte d'épilogue divisé en plusieurs parties où l'on trouve encore trois Avadânas. Les quatre premières sections sont théoriques; les autres renferment un et parfois deux

Avadânas. Dans ce recueil ainsi formé, j'ai compté douze récits correspondant à des textes de l'Avadâna-Çataka; et je ne parle pas de ceux qui traitent le même sujet sans coïncider ou qui ne coïncident que partiellement. Les deux derniers Avadânas du recueil (compris dans l'épilogue) coïncident avec les numéros 4 et 5 de la quatrième décade, qui, on s'en souvient, n'est représentée aussi largement dans aucun des deux recueils versifiés modelés sur l'Avadâna-Çataka : ces deux récits sont donc des jâtakas. On pourrait induire de ce fait que les jâtakas étaient volontiers rejetés à la fin, et la disposition des textes du Kalpadruma et du Ratna-Avadâna semblerait favoriser cette hypothèse. Les douze récits communs aux deux recueils font près de la moitié du Dvâviṃçati-Avadâna et établissent, par cette forte proportion, une parenté très étroite entre le Dvâviṃçati-Avadâna et l'Avadâna-Çataka, parenté encore mieux accusée par l'identité des textes. Car, à part quelques coupures ou variantes, et sauf l'adjonction de préambules et d'appendices propres au Dvâviṃçati-Avadâna, les récits correspondants à ceux de l'Avadâna-Çataka y sont rédigés dans les mêmes termes. Nous sommes donc en présence d'un fait nouveau : au lieu d'imitations et d'amplifications suivant l'ordre de l'Avadâna-Çataka, nous avons un classement tout autre, mais une reproduction textuelle.

Quant au cadre, il est semblable à celui des deux recueils versifiés, mais avec une complication singulière, qui a pour effet de le dénaturer. Le point de

départ est un dialogue entre Açoka et Upagupta, ou plutôt c'est un récit du sthavira au roi. Car, dès le début, avant même que les noms de ces deux personnages aient été cités, on parle du Buddha et de son entourage, et après que les deux interlocuteurs ont été introduits, Upagupta ne fait guère autre chose que de raconter les entretiens du Buddha avec ses Bhixus et surtout avec le Bodhisattva Maitreya. Il disparaît, lui et son royal interlocuteur, derrière le Buddha qui, avec sa suite, les domine et les annule. Tandis que dans le Kalpadruma-Avadâna, dans le Ratna-Avadâna-mâlâ, la fin de chaque récit provoque les remerciements d'Açoka et une nouvelle demande à laquelle Upagupta s'empresse de répondre, dans le Dvâviṁçati-Avadâna, ces deux interlocuteurs s'effacent presque complètement pour laisser la place au Buddha et à son entourage, et, à la fin, il n'est plus question d'eux, ils sont complètement oubliés. L'économie du Dvâviṁçati-Avadâna tient donc le milieu entre celle des recueils versifiés, qui ne mettent en scène que Açoka et Upagupta, et celle de l'Avadâna-Çataka, qui ne cite pas même ces deux personnages, sauf à sa dernière page, dans une sorte de récit postiche qui est comme un aveu détourné de la suppression qu'il aurait faite.

Si l'Avadâna-Çataka simplifie par trop, le Dvâviṁçati surcharge avec excès le cadre primitif, et cette intervention de Maitreya, toute cette fantasmagorie du Buddha et de sa suite me paraissent trahir une compilation postérieure. Je crois donc que l'Ava-

dâna-Çataka a servi aussi de modèle au compilateur du Dvâvimçati-Avadâna, lequel, cela va sans dire, aura puisé ailleurs encore des éléments pour son travail. Mais, puisque nous avons de part et d'autre des textes identiques, il faut admettre une de ces trois choses : ou bien le compilateur de l'Avadâna-Çataka a coupé dans le Dvâvimçati-Avadâna, ou bien le compilateur du Dvâvimçati-Avadâna a coupé dans l'Avadâna-Çataka, ou bien ils auront puisé tous les deux dans un fonds commun. Certainement on peut admettre l'existence de ce fonds commun, qui n'est autre que la masse flottante des récits dont se composaient les entretiens et les instructions des Bhixus; mais il est difficile de croire à l'existence d'un recueil primitif unique, englobant toutes les légendes connues. On en composait des recueils plus ou moins étendus, faits sur tel ou tel plan, et qui se copiaient plus ou moins les uns les autres. Je considère l'Avadâna-Çataka comme un des plus autorisés, des plus vastes, des plus complets, et un des plus anciens, quoique, sans doute, il y en ait eu d'autres avant lui : le Dvâvimçati-Avadâna, comme le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ, mais avec un caractère différent, me paraît être aussi un de ces recueils, plus tourmenté dans sa forme, plus hyperbolique dans ses prétentions à une autorité indiscutable, plus récent surtout, mais composé d'éléments empruntés en partie à ce recueil plus étendu et antérieur.

Quoi qu'il en soit, le lien qui unit ces quatre re-

cueils est manifeste. Ils ont un certain nombre de textes communs. Même en supposant l'existence de textes antérieurs, il est de toute évidence qu'ils se sont fait des emprunts les uns aux autres, et l'on peut se former une idée de la manière dont ces emprunts ont dû se faire. Il est évident que si le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna-mâlâ ont fait des emprunts, c'est à l'Avadâna-Çataka et non au Dvâvimçati-Avadâna. L'importance de l'Avadâna-Çataka se trouvant établie par cela même, comment ne pas croire que le Dvâvimçati-Avadâna se trouve dans la même situation envers l'Avadâna-Çataka? Nous pensons donc que l'Avadâna-Çataka a été le point de départ des autres recueils, tout en maintenant nos réserves sur les modifications que cette compilation doit avoir subies et sur les influences étrangères qui auront pu agir sur la rédaction des recueils que nous considérons comme dérivés d'elle.

Troisième groupe. — Je dirai peu de mots sur le troisième groupe parce qu'il y aurait trop à en dire. Je ne connais pas d'autres recueils qui soient avec l'Avadâna-Çataka dans des rapports aussi étroits que le sont les ouvrages précités. Mais, dans les autres compilations, on trouve des textes qui correspondent à des récits de l'Avadâna-Çataka. Plusieurs des jâtakas de la quatrième décade sont reproduits dans l'Avadâna-Kalpalatâ, dans le Jâtaka-mâlâ, dans le Divya-Avadâna. J'ai eu déjà l'occasion de citer le Maitrakanyaka (IV, 6), dont l'Avadâna-Kalpalatâ et le Di-

vya-Avadâna nous offrent des versions différentes. Je pourrais multiplier ces exemples; toutefois, j'aime mieux appeler l'attention sur une autre particularité, la reproduction, dans les recueils du troisième groupe, de textes faisant partie des ouvrages du second groupe, mais qui ne se trouvent pas dans l'Avadâna-Çataka. J'ai déjà parlé du Sûkarika-Avadâna; je citerai un autre exemple. Le Kanakavarṇa[1] est un jâtaka qui se trouve dans le Divya-Avadâna et dans le Kandjour. Le Ratna-Avadâna-mâlâ nous en donne une rédaction versifiée, intercalée parmi les textes répondant aux quatrièmes récits des décades de l'Avadâna-Çataka. Or l'Avadâna-Kalpalatâ renferme lui-aussi une version de ce jâtaka, identique par le texte à celle du Ratna-Avadâna-mâlâ, mais bien moins longue. J'inclinerais à croire que le rédacteur de l'Avadâna-Kalpalatâ s'est borné à reproduire avec des coupures le texte du Ratna-Avadâna-mâlâ. Toutefois la question mériterait d'être examinée de plus près. Je n'ai pas à la résoudre : j'ai voulu seulement montrer par cet exemple comment les rapports entre les divers recueils se compliquent et s'embrouillent par la présence des mêmes textes ou de textes semblables dans différentes compilations. L'examen de ces difficultés nous ferait sortir de notre sujet.

Mon intention n'était d'insister sur aucun des ouvrages qui forment ce que j'appelle le troisième groupe; mais un fait que je puis qualifier de « nou-

[1] Burnouf en a donné la traduction dans son *Introduction* (pp. 79-87 de la réimpression).

veau » m'oblige à faire une exception en faveur de la compilation citée, il y a un instant, l'Avadâna-Kalpalatâ. Burnouf a parlé de ce recueil dans la section VI de son *Introduction*, relative aux « ouvrages portant des noms d'auteurs ». Le premier de ces ouvrages dont il s'occupe est précisément notre *Avadâna-Kalpalatâ* (ou *Bodhisattva Avadâna-Kalpalatâ*), composé par Xemendra. Il dit que ce recueil est composé de vingt-six histoires : c'est en effet le nombre des textes de l'exemplaire ms. de la Bibliothèque nationale (D. 101), le seul évidemment que Burnouf ait jamais connu et que je connusse à mon tour avant d'avoir pu jeter sur la collection de M. D. Wright, à Cambridge, un trop rapide coup d'œil. Cette collection compte deux manuscrits de l'Avadâna-Kalpalatâ, l'un moderne (n° 913), l'autre ancien (n° 1306); dans chacun d'eux se trouve une cinquantaine de textes formant la deuxième partie de l'ouvrage, qui, par conséquent, en comptait cent. Aussi ce recueil a-t-il pris, ou plutôt usurpé le titre de *Avadâna-Çataka*, cité dans la mention finale de l'un et de l'autre manuscrit, et écrit en marge de chacun des feuillets du n° 913. Cette seconde partie du recueil, également reproduite par les deux manuscrits, est la seule qui subsiste, l'autre est perdue ou doit l'être, comme nous l'apprend une déclaration mise à la fin du n° 913, qui se termine ainsi : « Fin du « fil du Kalpa » des cent Avadânas du Bodhisattva; cette œuvre est celle du grand poète Xemendra. — Bonheur pour les mondes ! — Ceci n'est que la seconde moitié du

livre des *Cent Légendes* composé par Xemendra; la première moitié n'a pu être retrouvée nulle part. — Bonheur[1]! » — Cette note explique comment tous les textes du manuscrit de la Bibliothèque nationale se retrouvent dans ceux de Cambridge. Notre exemplaire n'est qu'un abrégé, un choix des textes du recueil; l'abréviateur a puisé naturellement dans la partie qui subsiste et nous a donné un recueil représentant un peu plus du quart de l'ouvrage entier et de la moitié de la partie conservée.

L'Avadâna-Kalpalatâ est relativement moderne; il est postérieur (cela ne fait aucun doute) à l'Avadâna-Çataka, dont Xemendra aura pris le titre, pour donner à son travail un nom célèbre plus encore que pour indiquer le nombre des textes de sa compilation. Ce nombre même n'a dû être adopté que dans la même intention. Pourquoi cent récits? Il était facile d'en mettre moins et surtout davantage; car ces récits sont des jâtakas, et les jâtakas se comptent par centaines.

Par cela seul qu'il est un choix de jâtakas, l'Avadâna-Çataka de Xemendra, autrement dit l'Avadâna-Kalpalatâ, s'éloigne sensiblement de l'Avadâna-Çataka primitif; il n'a de commun avec lui que son sous-titre, le nombre des textes et quelques récits. En effet, malgré l'analogie étroite des Avadânas avec les

[1] *Samâptâ Bodhisatvâvadânaçataka-Kalpalatâ* ‖ *Kṛtiriyam mahâkave : Xemendrasya* ‖ *Çubham jagatâm* ‖ *Etad Xemendra-kṛta-avadânaçatakagranthasya parârddhamevâyam pûrvârddham kutracinna prâptam* ‖ *Çubham* ‖ ‖

jâtakas proprement dits, ceux-ci n'entrent que pour une très petite part dans l'Avadâna-Çataka. L'Avadâna-Kalpalatâ n'a donc pas, en dépit de son titre d'Avadâna-Çataka, un rapport plus spécial avec l'ancien et véritable Avadâna-Çataka que n'en ont les autres recueils rangés avec lui dans ce que j'ai appelé le troisième groupe.

VI.

CONCLUSION.

Ce que je veux seulement retenir de ce coup d'œil jeté sur les collections d'Avadânas, et ce que j'ai voulu montrer, c'est l'existence du lien intime qui rattache à l'Avadâna-Çataka, à des titres divers, mais en vertu d'analogies manifestes, d'une part le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ, de l'autre le Dvâvimçati-Avadâna. Il est hors de doute que ces quatre compilations forment dans l'ensemble des recueils d'Avadânas un groupe à part. Dans toute étude approfondie et complète que l'on fera de l'une d'elles, il sera indispensable de les réunir; et il est évident que, dans cet examen simultané, l'Avadâna-Çataka est naturellement appelé à occuper le point central.

A cause de ce lien qui réunit étroitement les quatre recueils, et pour aider le lecteur à mieux saisir les détails donnés plus haut sur l'existence dans chacun d'eux de textes communs, je crois devoir donner la table des matières des compilations dont il s'agit avec des indications qui en établissent la concordance. Les abréviations Av. Çat., Kal. dr. Av., Rat. Av. M.,

Dvâv. Av., désignent respectivement l'Avadâna-Çataka, le Kalpadruma-Avadâna, le Ratna-Avadânamâlâ, le Dvâviṁçati-Avadâna.

AVADÂNA-ÇATAKA.

I.

1. Pûrṇa (Kal. dr. Av. 2).
2. Yaçomatî (Kal. dr. Av. 11).
3. Kuçida (Rat. Av. M. 1).
4. Sârthavâha (Rat. Av. M. 12).
5. Soma.
6. Vaḍika.
7. Padma.
8. Pañcâla.
9. Dhûma.
10. Râjâ.

II.

1. Nâvikâ (Kal. dr. Av. 3).
2. Stambha (Kal. dr. Av. 12).
3. Snânta (Rat. Av. M. 2).
4. Iti (Rat. Av. M. 13).
5. Prâtihârya (Kal. dr. Av. 21; Dvâv. Av. 19).
6. Pañcavarṣikam (Kal. dr. Av. 24).
7. Stuti.
8. Varada.
9. Kâçikavastram (Dv. Av. 9).
10. Divyabhojanaṁ (Dv. Av. 12).

III.

1. Candana (Kal. dr. Av. 4; Dvâv. Av. 22).
2. Padma (Kal. dr. Av. 13).
3. Cakra (Rat. Av. M. 3).
4. Daçaçiras (Rat. Av. M. 14).
5. Sûxmatvâg.
6. Çitaprabha.
7. Nâvikâ.
8. Gandhamâdana.
9. Nirmala.
10. Valgusvara.

IV.

1. Padmaka.
2. Kavaḍa.
3. Dharmapâla (Kal. dr. Av. 23).
4. Çivi (Dvâv. Av. 23, 2°).
5. Surûpa (Dvâv. Av. 23, 3°).
6. Maitrakanyaka.
7. Çaça.
8. Dharmagaveṣi.
9. Anâthapiṇḍada.
10. Subhadra.

V.

1. Guḍaçâlâ (Kalpadruma-Avadâna 5).
2. Bhaktam (Kal. dr. Av. 14).
3. Pâṇiyaṁ (Rat. Av. M. 4).
4. Parvataghaṭa (Rat. Av. M. 15).
5. Maudgalyâyana.
6. Uttara.
7. Jatyandha.
8. Çresṭhî.
9. Putrâ.
10. Jâmbala.

VI.

1. Kṛṣṇasarpa (Kalpadruma-Av. 6).
2. Candra (Kal. dr. Av. 15).
3. Sâla (Rat. Av. M. 5; Dvâv. Av. 15).
4. Çrîmatî (Kalpadruma-Avadâna 20).
5. Vastram (Rat. Av. M. 17; Dvâv. Av. 23, 1°).
6. Çûka.
7. Dûta.
8. Mahiṣa.
9. Upoṣadha.
10. Haṁsa.

VII.

1. Suvarṇâbha (Kal. dr. Av. 7; Dvâv. Av. 20).
2. Sugandhî (Kal. dr. Av. 16).
3. Vapuṣmân (Rat. Av. M. 7; Dvâv. Av. 21).
4. Balavân (Rat. Av. M. 18).
5. Priya.
6. Padma.
7. Dundubhisvara.
8. Putrâ.
9. Sûrya.
10. Mallapataka.

VIII.

1. Suprabhâ (Kalpadruma-Avadâna 8).
2. Supriyâ (Kal. dr. Av. 17).
3. Çuklâ (Rat. Av. M. 9; Dvâv. Av. 14).
4. Somâ (Rat. Av. M. 19).
5. Kuvalayâ.
6. Kâçikasundarî.
7. Muktâ.
8. Kacangalâ.
9. Xemâ.
10. Virûpâ.

IX.

1. Samudra (Kal. dr. Av. 9).
2. Sumaṇâ (Kal. dr. Av. 18).
3. Hiranyapâni (Rat. Av. M. 10).
4. Tripiṭa (Rat. Av. M. 20).
5. Yaçomitra.
6. Aupapaduka.
7. Çobhita.
8. Kapphina.
9. Bhadrika.
10. Râṣṭrapâla.

X.

1. Subhûti (Kal. dr. Av. 10).
2. Sthavira (Kal. dr. Av. 19).
3. Hastaka (Rat. Av. M. 11).
4. Lekuñcika (Rat. Av. M. 21).
5. Saṁsâra.
6. Guptika.
7. Virûpa.
8. Gangika.
9. Dirghanakha.
10. Sangîti (Kal. dr. Av. 1).

KALPADRUMA-AVADÂNA.

1. Sundara (Av. Çat. x, 10).
2. Pûrnabhadra (Av. Çat. i, 1).
3. Sârthavâha (Av. Çat. ii, 1).
4. Candana (Av. Çat. iii, 1).
5. Bhṛtaka-preta (Av. Çat. v, 1).
6. Kṛṣṇasarpa (Av. Çat. vi, 1).
7. Suvarṇâbhakumâra (Av. Çat. vii, 1).
8. Suprabhâ (Av. Çat. viii, 1).
9. Samudra (Av. Çat. ix, 1).
10. Subhâ(*sic*)ti brâhmaṇa (Av. Çat. x, 1).
11. Yaçomati (Av. Çat. i, 2).
12. Kauravya-jana-prabodhana (Av. Çat. ii, 2).
13. Padmottara (Av. Çat. iii, 2).
14. Mâtsarya-caritra (Av. Çat. v, 2).
15. Candra (Av. Çat. vi, 2).
16. Sugandhi (Av. Çat. vii, 2).
17. Supriyâ (Av. Çat. viii, 2).
18. Sumanâ (Av. Çat. ix, 2).
19. Sthaviraka (Av. Çat. x, 1).
20. Çrimati (Av. Çat. vi, 4).
21. Tirthika-prabodhana-prâtihârya (Av. Çat. ii, 5).
22. Kûrma-janma.
23. Dharmapâla (Av. Çat. iv, 3).
24. Darmabuddhi-nṛpa (Av. Çat. ii, 6).
25. Ṣaddanta.
26. Kavikumâra.
27. Kṛtajña.
28. Ajâtaçatru-paridâpita.
29. Vâçiṣṭha-pariṣṭhacchopoṣadha.
30. (Sans titre; continuation du sujet précédent.)

RATNA-AVADÂNA-MÂLÂ.

1. Kauçika-viryotsâhana (Av. Çat. I, 3).
2. Snâta (Av. Çat. II, 3).
3. Cakra (Av. Çat. III, 3).
4. Pretaka (Av. Çat. V, 3).
5. Çâlapuṣpa (Av. Çat. VI, 3).
6. Sûkarika.
7. Vapuṣmat-kumâra (Av. Çat. VII, 3).
8. Devatâ-paripṛccha-sûtram.
9. Çuklâ (Av. Çat. VIII, 3).
10. Hiranyapâṇi (Av. Çat. IX, 3).
11. Hastaka (Av. Çat. X, 3).
12. Sârthavâha (Av. Çat. I, 4).
13. Praçânta-karaṇa (Av. Çat. II, 4).
14. Daçaçiras (Av. Çat. III, 4).
15. Pretika (Av. Çat. V, 4).
16. Kanakavarṇa.
17. Vastrapradâna (Avadâna-Çat. VI, 5).
18. Balavat-kumâra (Av. Çat. VII, 4).
19. Somâ (Av. Çat. VIII, 4).
20. Tripiṭa (Avadâna-Çataka, IX, 4).
21. Lekuñcika (Avadâna-Çat. X, 4).
22. Paṇḍita.
23. Hastaka.
24. Sârthavâhasiddha-kumâra.
25. Nanda.
26. Dhârâmukha-Vajrapâni-Gopâla-Kaluddhaka-damana.
27. Stûpa.
28. Nâgakumâra.
29. Karṣaka-Svastika-brâhmaṇa.
30. Yaçorâja.
31. Mahâkâçyapa.
32. Vidûra.
33. Kaineyaka.
34. Sucandra.

DVÂVIMÇATI-AVADÂNA.

1. Puṇyaprotsâhana Kathâ.
2. Dharmaçravaṇa-protsâhana Kathâ.
3. Manuṣya Kathâ durlabha.
4. Dâna Kathâ.
5. Puṇya K.
6. Jirnodhâranabimba K.
7. Snâna K.
8. Kuṅkumâdirâna K.
9. Chatradâna K. (Av. Çat. II, 9).
10. Dhâtvâvaropana K.
11. Malla (ou) Maṇḍala K.
12. Bhojana K. (Av. Çat. II, 10).
13. Pâna K. (Av. Çat. V, 3).
14. Vastra K. (Av. Çat. VIII, 3).
15. Puṣpa K. (Av. Çat. VI, 3).
16. Praṇâma K.
17. Ujvâlikâdâna K.
18. Dipa K.
19. Vihâra K. (Av. Çat. II, 5).
20. Suvarṇâbha Avad. (Av. Çat. VII, 1).

21. Vapuṣmân Av. (Av. Çat. v, 3).
22. Candana Av. (Av. Çat. iii, 1).
23. Épilogue (Av. Çat. vi, 5). (Dâna kathâ, iv, 4, 5).

J'espère que ce tableau aidera le lecteur à mieux saisir les explications données ci-dessus (pp. 284-287 et 294).

Je n'ai plus qu'un mot à ajouter. Dans tout ce qui précède, je ne me suis occupé que des ouvrages sanscrits dont le texte subsiste encore, je n'ai rien dit de ceux qui sont perdus ou peuvent être considérés comme tels, mais dont le Kandjour nous a conservé la traduction tibétaine. Je ne voudrais pourtant pas les passer entièrement sous silence; mais, condamné à la brièveté, je n'insisterai ni sur les textes détachés qui rentrent dans la catégorie des avadânas, ni sur tous les recueils (entre autres le *Saddharma-Smṛti-upasthâna* qui occupe près de quatre volumes). Je ne puis pourtant me dispenser de signaler le Damamûko[1], connu par la traduction de Schmidt, et composé de récits analogues à ceux de l'Avadâna-Çataka, ni surtout le *Karma-Çataka*, très semblable par son titre et par son contenu à l'Avadâna-Çataka[2]. Plusieurs des sujets traités dans ce dernier recueil se retrouvent même dans le Karma-Çataka; seulement la rédaction en est autre, généralement plus brève. Peut-être me sera-t-il permis, par

[1] *Sage et Fou* (Der Weise und der Thor).

[2] J'ai trouvé 123 récits dans le *Karma-Çataka;* même en comptant pour autant d'unités les récits doubles, triples ou même quadruples mis sous une même rubrique, on arriverait encore au chiffre de 109 ou 110.

la suite, de citer quelques exemples et d'aborder les questions que ces rapprochements soulèvent. Pour le moment, je dois me borner à donner une légère idée des rapports de l'Avadâna-Çataka avec les autres textes du Kandjour.

On voit que, en somme, la comparaison des récits de l'Avadâna-Çataka avec tous ceux qui s'y rattachent, donnerait lieu à un vaste travail englobant une notable portion de la masse des textes dont se compose la littérature bouddhique du Nord, sans parler de ceux que comprendrait le même travail appliqué aux textes de la littérature bouddhique du Sud.

MÉMOIRE

SUR

LES GUERRES DES CHINOIS

CONTRE LES CORÉENS,

DE 1618 À 1637,

D'APRÈS LES DOCUMENTS CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

Des divers satellites qui gravitent autour de cette immense contrée appelée par nous la Chine, et qui reconnaissent plus ou moins la suzeraineté de ce pays, il n'en est peut-être pas un qui soit moins connu, à tous les points de vue, que le royaume de Corée[1]. Le peu que nous savons sur l'histoire, la

[1] La Corée est connue des Chinois sous les noms de 高麗 *Kao li*, et de 朝鮮 *Tchao sienn*. C'est du premier (en coréen, Kô rie), nom du royaume sous l'ancienne dynastie, que nous est venue la dénomination de Corée. Le nom de Tchao sienn (en coréen, Tsio sien) fut adopté par la nouvelle dynastie qui monta sur le trône en 1392. D'après certains auteurs chinois, qui s'appuient sur le sens de *matin* qu'a le mot *Tchao*, on aurait ainsi appelé la Corée parce que ce pays est situé à l'orient de la Chine, là où le soleil semble se lever. 此居東方日出之地故曰朝鮮. (Voyez notamment le dictionnaire *Tchenĝ tseu t'onĝ*.)

géographie, les mœurs et les coutumes de cet État, nous le devons, d'abord à nos infatigables missionnaires, auxquels nous sommes redevables de si intéressants travaux sur l'extrême Orient, mais surtout aux Chinois et aux Japonais, qui ont publié des descriptions historiques et géographiques de la Corée.

La rareté, le manque même de renseignements sur cet État tient à deux causes : l'une, entièrement politique, c'est la ligne de conduite que les fonctionnaires coréens observent à l'égard des étrangers; l'autre, purement matérielle, c'est le petit nombre d'ouvrages coréens qui existent, ou que l'on peut se procurer, soit en Chine, soit dans le pays même.

En effet, la politique du gouvernement coréen consiste à tenter de conserver le sol de son territoire entièrement vierge, pur de toute souillure, de tout contact étranger, et surtout européen, et à élever, dans ce dessein, des barrières infranchissables entre lui et le reste du monde. A tel point qu'il est presque impossible aujourd'hui de pénétrer dans la Corée, et qu'il n'y a que nos missionnaires, ces pionniers de la civilisation, comme on les a si justement appelés, qui aient pu, au prix de difficultés extrêmes et au péril de leur vie, s'avancer dans l'intérieur pour y prêcher la foi. Cette situation dure depuis longtemps déjà, et semble même s'être singulièrement aggravée dans ces dernières années, par suite de la rigueur et de la vigilance excessives avec lesquelles les fonctionnaires coréens exercent leur surveillance. Mais la Corée ne pourra pas toujours fermer ses portes,

et l'état de choses actuel semble ne pas devoir subsister encore longtemps. Le jour n'est peut-être pas éloigné où les barrières qu'elle nous oppose céderont à l'action irrésistible de la civilisation.

Déjà les Russes, dont les possessions sont à présent contiguës à la frontière coréenne, sont entrés depuis quelque temps en relations amicales avec les villages voisins de leur territoire: cela, soit dit en passant, n'est pas étonnant, puisque ce sont bien plus les gouvernants que les populations qui s'opposent avec opiniâtreté à l'intrusion des étrangers. Des familles coréennes entières, ruinées par la disette, exaspérées par les exactions des autorités locales, ont franchi peu à peu la frontière et se sont établies sur les territoires récemment cédés aux Moscovites. Ces derniers, naturellement, les ont bien reçues, les ont secourues, et le bon accueil fait aux premières familles en a attiré d'autres. Si bien qu'il y a quatre ans, quatre mille Coréens, formant treize colonies, se trouvaient fixés sur le sol russe. Depuis lors, sans nul doute, le nombre de ces colons a dû augmenter considérablement[1].

[1] Les provinces septentrionales de la Corée sont d'un sol pauvre et, à partir de 1860, de mauvaises récoltes s'y sont succédé coup sur coup. Malgré ces mauvaises années, cette pauvreté devenue disette, le gouverneur de la Corée n'en continua pas moins à lever inexorablement les impôts, même il les aggrava. Aussi, en 1863, la situation étant désormais insupportable, douze familles coréennes se décidèrent à émigrer vers le territoire russe de l'Amour qui, en dépit de sa fécondité, est encore très peu colonisé par les Slaves. Ces familles furent reçues avec sympathie, encouragées, soutenues, et la colonie coréenne prospéra. La nouvelle s'en repandit bientôt en Corée

Il n'est peut-être pas improbable, à en juger d'après ce qui se passe dans l'Asie centrale où les Russes s'étendent petit à petit, que la Corée, envahie,

et engagea d'autres familles à passer la frontière. Aussi, en 1865, comptait-on déjà deux cents Coréens établis dans le territoire de l'Amour. Les autorités coréennes regardèrent d'abord ce mouvement avec une parfaite indifférence; mais, en 1870, elles s'inquiétèrent, quand elles virent, non plus des familles, mais des villages entiers disposés à suivre l'exemple des émigrés. Elles essayèrent de mettre une digue à ce courant qui menaçait de tarir les sources de l'impôt dans un pays déjà trop peu habité; elles confisquèrent les biens des émigrants et accablèrent de vexations les parents qu'ils laissaient en Corée. Rien n'y fit, les départs continuèrent.

Les Russes, recevant toujours les Coréens avec les mêmes égards, la même humanité, leur donnent des terres, les aident en tout; or ces malheureux en ont grand besoin; ils arrivent le plus souvent en haillons, affamés, aux avant-postes, et plus d'une fois les troupes ont partagé avec eux les vivres que le gouvernement envoie d'Europe, par mer, à ses garnisons de l'extrême Orient.

En 1874, il y avait déjà dans le pays quatre mille Coréens en treize colonies. Ces braves gens apprécient bien vite la supériorité de la culture européenne; les mœurs, les usages russes peu à peu s'implantent chez eux. Les voilà qui bâtissent leurs maisons dans le style russe, qui adoptent l'habit russe, les méthodes de labourage des Russes. Même le christianisme fait de grands progrès parmi eux, et une moitié des colons professe déjà la religion grecque.

En général, ces Coréens sont des hommes tranquilles, soumis, un bon peuple de paysans, plus semblable aux Japonais qu'aux Chinois, plus amical, plus simple et plus modeste, plus « bon enfant » que ceux-ci, aussi sobre et aussi sensé que ceux-là. C'est ainsi que, par une sage politique, la Russie a gagné des sujets paisibles et laborieux qui défrichent pour elle une des extrémités de l'empire.

Le gouvernement coréen voit tout cela d'un œil de colère, lui qui craint la Russie plus encore qu'il ne la hait. Ce qui l'inquiète, c'est de savoir jusqu'à quel point ces transfuges apprendront aux étrangers les mystères de leurs mœurs, de leur langage, de leur industrie, tenus jusqu'à ce jour si secrets. (*Globus*, d'après les travaux de la Société de géographie russe.)

assimilée par son puissant voisin, fasse partie un jour des immenses possessions asiatiques du tsar.

Mais si la cause politique de la rareté des renseignements sur la Corée doit forcément, par le cours naturel des choses, disparaître un jour, la cause matérielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, est malheureusement destinée à subsister à jamais. En effet, la littérature coréenne proprement dite est pauvre, et les ouvrages qui la composent, enfouis pour la plupart dans les bibliothèques des princes ou des riches, sont excessivement rares. Cependant, à force de recherches de toutes sortes, monseigneur Daveluy était parvenu à en réunir un certain nombre d'intéressants; mais, malheureusement pour la science, cette petite collection a été détruite dans un incendie.

D'ailleurs, au dire des missionnaires, ce ne serait pas dans les ouvrages purement coréens qu'il faudrait chercher des documents authentiques sur l'histoire de la Corée; car les livres de ce pays qui traitent de l'histoire sont des recueils de faits fabuleux ou d'anecdotes sans fondement: les ouvrages remontant à une certaine antiquité, lesquels, comme nous venons de le dire, sont rares, et ceux qui ont été publiés dans ces dernières années ne sont ni les uns ni les autres dignes de foi [1].

Les véritables sources où l'on peut puiser des ren-

[1] *Histoire de l'Église de Corée, précédée d'une introduction sur l'histoire, les institutions, la langue, les mœurs et coutumes coréennes*, par Ch. Dallet, missionnaire apostolique. Paris, 1874, 2 vol. in-8°. Voy. l'introduction.

seignements authentiques sont les littératures chinoise et japonaise: la première surtout, mine inépuisable dont on ne connaît pas la profondeur, pourrait fournir des documents intéressants sur l'histoire et la géographie de la Corée. Déjà les sinologues ont su tirer parti des ouvrages sur la matière qu'ils ont eus entre leurs mains[1], mais le champ n'est pas tellement moissonné qu'il ne reste encore des épis à glaner. Pour notre part, nous avons trouvé dans le *Cheng̃ vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuellement régnante en Chine[2], livre fort estimé dont nous avons déjà traduit divers chapitres, des renseignements inédits sur une période peu con-

[1] Parmi les documents traduits du chinois et du japonais, nous citerons : le *San kokf tsou ran to sets*, ou *Aperçu général des trois royaumes* (Corée, Lieou tç'iéou, Yèso), traduit de l'original japonais-chinois par Klaproth. Paris, 1832, avec atlas. Klaproth y a joint la traduction de la *Description de la Corée* donnée au livre CCCLIII du *Ta ts'ing̃ y t'ong̃ tché. Rapports du Japon avec la presqu'île coréenne et la Chine*, travail rédigé d'après les originaux japonais par J. Hoffman; dans le *Voyage au Japon exécuté pendant les années 1823 à 1830*, ou *Description physique, géographique et historique de l'empire japonais*, par de Siebold; édition française rédigée par de Montry et Fraissinet, Paris, 1838-1840, t. V, p. 105 et suivantes.

Histoire abrégée de la Corée, tirée des ouvrages chinois, dans Du Halde, *Description de la Chine*, édition de Paris, 1735, t. IV, p. 431 et suivantes.

Journal d'une mission en Corée, traduit du chinois par M. Scherzer; dans les publications de l'École des langues orientales vivantes, 1878.

[2] Voyez sur cet ouvrage le *Journal asiatique*, n° de février-mars 1878, où se trouve la traduction de l'histoire de la conquête de la Birmanie sous le règne de Tç'ienn long̃, et le n° d'octobre-décembre 1878, où nous avons donné la traduction de l'histoire de la conquête du Népâl par les Chinois en 1792. Nous nous proposons d'en extraire encore d'autres récits.

nue de l'histoire des relations des Chinois et des Coréens, de 1618 à 1637, et nous les avons mis en œuvre dans le mémoire suivant, dans le dessein de jeter quelques lueurs sur l'histoire d'un pays encore fermé aux Européens.

I.

Dès les premières années du XVIe siècle, les Tartares mandchoux, descendants des fameux Djourdjé qui avaient fondé l'empire d'Aisin ou Tçinn (or), détruit par les Mongols en 1234, firent de continuelles entreprises sur l'empire chinois où régnait alors la dynastie des Minḡ. Ils ne formaient pas encore un corps de nation, mais, divisés en plusieurs hordes, ils étaient gouvernés par un grand nombre de petits chefs, indépendants les uns des autres. L'un de ces chefs, qui avait réuni plusieurs hordes sous sa puissance, s'empara du Léao tonḡ en 1616, puis pénétra dans la province du Tché li; repoussé, dans le temps même qu'il marchait sur la capitale de l'empire, par les Chinois plus forts en nombre, il dut se retirer dans le Léao tonḡ, où il se proclama empereur de la Chine sous le nom d'*Abkai foulingga*, en chinois *T'ienn minḡ*, c'est-à-dire celui que le décret du ciel a désigné pour occuper le trône.

En 1618, l'empereur T'ienn minḡ, connu dans l'histoire sous le nom de *T'aï tsou kao 'houanḡ ti*, attaqua de nouveau la Chine et livra plusieurs batailles dans lesquelles la fortune ne lui fut pas tou-

jours favorable. Pour mettre fin à ses incursions sans cesse renouvelées, l'empereur des Minḡ, Ouann li, réunit deux cent mille hommes de ses meilleures troupes et enjoignit à ses vassaux de se hâter de lui envoyer leur contingent.

La Corée, dont le vicomte de Tçi, l'oncle et le premier ministre du tyran Chéou sinn[1], avait été le premier souverain, et qui depuis s'était plusieurs fois révoltée, mais en vain, contre la Chine, reçut un ordre de cette nature. Son roi était alors ʿHoueï, de la famille des Li[2] : obéissant à l'appel de son suzerain, il réunit douze mille de ses meilleurs soldats et les envoya à l'armée des Minḡ.

Les troupes coréennes opérèrent leur jonction avec les corps chinois des villes de ʿHaï tchéou et de Kaï tchéou dans la plaine de Fou tchʿa[3] où l'armée alliée établit son camp. Malheureusement, la dynastie chan-

[1] 箕子 *Tçi tseu*, en coréen Kei tsa, avait été mis en prison par son souverain pour lui avoir fait de justes remontrances. Il fut délivré par Vou ouanḡ, fondateur de la dynastie des Tchéou, qui détrôna Chéou sinn, le dernier empereur des Chanḡ. Il eut avec Vou ouanḡ un entretien célèbre sur les principes fondamentaux du gouvernement, entretien qui a été recueilli et forme le livre ʿHonḡ fann «le grand plan» du Chou tçinḡ ou Livre des annales. Vou ouanḡ offrit à Tçi tseu d'être son premier ministre, mais ce dernier répondit qu'ayant jusque-là servi la dynastie des Chanḡ, de qui sa famille avait reçu tout son lustre, il ne passerait jamais au service de celui qui l'avait détruite. Le roi Vou admira cet attachement pour une dynastie tombée et donna à Tçi tseu l'investiture du royaume de Corée. (Voy. De Maillac, *Histoire générale de la Chine*, t. I, p. 276; Legge, *Chinese classics*, t. III, part. II, p. 320 et suivantes.)

[2] 李暉, en coréen Ni kouei.

[3] Province mandchoue du Léao tonḡ.

celante des Mings était destinée à périr; les éléments eux-mêmes semblaient s'être ligués contre elle; des tempêtes effroyables, des pluies continuelles fondirent sur l'armée alliée, qui se trouva désorganisée. Les Mandchoux n'attendaient qu'une occasion favorable pour attaquer; ils se hâtèrent de saisir celle-ci, et, profitant du secours que leur offraient les éléments, ils surprirent le camp et taillèrent en pièces l'armée; le général coréen et cinq mille de ses soldats se rendirent à l'empereur tartare. Celui-ci, magnanime après la victoire, fit remettre en liberté le général et dix de ses principaux officiers et leur permit de retourner dans leur pays.

En même temps, l'empereur tartare adressa à 'Houeï une lettre dans laquelle il disait que la Corée, ayant été autrefois secourue par la dynastie des Mingᵹ, lorsqu'elle avait été attaquée et réduite à l'extrémité par les Japonais[1], n'avait pu s'empêcher de fournir par reconnaissance un corps de troupes aux Mingᵹ, et qu'il savait bien que ce n'était point par haine contre lui qu'elle avait ainsi agi. Il ajoutait

[1] En 1592, Chidé yosi ou Taï ko sama, connu des Chinois sous le nom de P'ingᵹ siéou tçi, l'un des plus célèbres empereurs du Japon, envahit la Corée et en devint maître en peu de temps; devant ses armes victorieuses, le roi s'enfuit jusqu'à Y tchéou (coréen: Ei tsiou) et implora le secours de la dynastie des Mingᵹ, alors régnante en Chine; une armée chinoise entra en Corée, livra plusieurs combats sans résultat, et ne parvint qu'à faire concentrer les Japonais autour de la capitale; l'année d'après (1593), époque de la mort de Chidé yosi, les Japonais quittèrent d'eux-mêmes le pays et s'en retournèrent (voy. *San kokf tsou ran to sets*, p. 38. De Maillac, t. XI, et Siebold, traduction française, t. V, p. 225 et suivantes).

qu'il renvoyait les officiers faits prisonniers par ses troupes, et qu'il laissait au roi la faculté d'examiner s'il devait quitter ou non la cause des Minḡ et se rallier à la sienne[1]. Le roi de Corée ne répondit pas à cette lettre et ne remercia même pas l'empereur tartare d'avoir agi avec tant de générosité à son égard et à l'égard de ses officiers.

Peu de temps après, la guerre éclata entre les Mandchoux, régnant déjà sur une grande partie de la Chine, et le petit pays de Ouark'a, situé au pied de la montagne Tch'anḡ po[2], au sud de Chenḡ tçinḡ[3], au nord du fleuve Ya lou[4], qui le sépare du royaume de Corée. Le roi de Corée prit parti pour cet État contre les Mandchoux et lui envoya des troupes qui l'aidèrent à repousser ses ennemis. Dans la suite, les Coréens attaquèrent plusieurs fois Boudchandaï, beïlé ou prince de la petite tribu mandchoue d'Oula, qui ne les repoussa qu'avec peine.

[1] 王其自審去就.

[2] Le Tch'anḡ po chan ou «grande montagne blanche», en mandchou *Golmin chaniyan alin*, «célèbre montagne de la Mandchourie», est le berceau de la dynastie actuelle des Ts'inḡ.

[3] Cheḡ tçinḡ «capitale florissante», ou Feunḡ t'ienn fou, en mandchou Moukden, est la capitale de la province de Chenḡ tçinḡ et de la Mandchourie. Construite sur le même plan que Pékinḡ, elle est située sur une des branches de Léao 'ho. L'empereur Tç'ienn lonḡ l'a célébrée dans un poème célèbre.

[4] Le Ya lou tçianḡ, en coréen Am no kang et Hap nok kang, forme la frontière naturelle entre la Mandchourie et la Corée. «La couleur de ses eaux, dit un ouvrage cité dans le *Ta ts'inḡ y t'onḡ tché*, ressemble à celle de la tête du canard, et c'est de là que lui est venu son nom (鴨綠江 *Liu lou tçiang* «fleuve vert canard).»

Dans ces conjonctures, le colonel Mao Ouenn-long̃, capitaine habile qui avait conquis son grade dans les rangs de l'armée des Ming̃, réunit plusieurs milliers de soldats encore fidèles à la cause perdue de la dynastie chinoise et alors errant sans chef dans les plaines du Léao tong̃. Avec cette petite armée, Mao Ouenn long̃ occupa l'île de P'i et s'y établit solidement. Cette île, appelée aussi île de Tong̃ tçiang̃[1], située à l'embouchure du fleuve Ya lou, entre la Corée et le Léao tong̃, et à égale distance de ces deux pays, est une position stratégique d'une certaine importance, et Mao Ouenn-long̃ la choisit avec beaucoup d'habileté; de là, en effet, il pouvait à son gré et suivant les circonstances jeter son armée dans la Mandchourie ou dans la Corée, soit pour les attaquer, soit pour s'y retirer. A plusieurs reprises, Mao Ouenn-long̃ lança sa flottille sur la côte de Mandchourie et de la province du Tchè li, attaqua les diverses villes ou forts situés le long de la côte, et en ravagea les territoires.

Sur ces entrefaites, l'empereur tartare T'ienn ming̃ mourut, et son successeur T'ienn tsong̃, dont le *miao 'hao* ou titre dynastique est *T'aï tsong̃ ouenn 'houang̃ ti*, monta sur le trône. La première année de son règne, qui correspond à la septième année de T'ienn tçi des Ming̃, et à la troisième année du règne de Tsong̃, de la famille des Li[2], alors roi de Corée (1627), l'empereur T'ienn tsong̃ se résolut à entre-

[1] Coré n : Tong kang.

[2] 李倧 *Ni tsong*.

prendre une campagne contre Mao Ouenn-long̃ d'abord, qui faisait de continuelles entreprises sur son territoire, puis contre la Corée pour la punir d'avoir secouru le pays de Ouark'a, d'avoir porté les armes contre Boudchandaï, et enfin d'avoir manqué à son devoir de vassale en n'envoyant point d'ambassadeur présenter des condoléances au sujet de la mort de l'empereur T'ienn ming̃.

Au mois de décembre 1626, qui correspond au premier mois de l'année chinoise 1627, l'empereur T'ienn tsong̃ ordonna au beïlé ou prince Amin de prendre le commandement de l'armée tartare et de commencer la campagne[1]. Amin traversa le fleuve Ya lou avec succès, attaqua les troupes de Mao Ouenn-long̃ dans les environs de la ville de T'ié chann[2] et les battit complètement; cependant Mao

[1] Amin, fils de Chourgatsi, est un général célèbre par ses exploits dans le pays des Mandchoux, dans celui des Mongols Khalkha (en 1626), et en Corée (1627). En 1630, étant avec des troupes mandchoues dans le Tché li, province de la Chine, il y fit faire main basse, sans en avoir reçu l'ordre, sur tous les officiers chinois qui venaient se soumettre aux Mandchoux. Pour le punir de cette action barbare, il fut mis en prison et ses biens furent confisqués. (Klaproth.)

[2] T'ié chann, en coréen Tiel san, est une ville murée de la province de P'ing̃ jang̃ (Pieng an). Nous croyons utile de donner ici la liste des provinces de la Corée avec leur chef-lieu, en chinois et en coréen.

Depuis l'avènement de Taï tso en 1392, la Corée est divisée en huit tao (to) ou provinces.

Au nord, les provinces de Chienn tçing̃ ('Ham kieng̃), chef-lieu Chienn ching̃ ('Ham heng̃), et de P'ing̃ ann (Pieng̃ an), chef-lieu P'ing̃ jang̃ (Pieng̃ iang̃);

A l'ouest, celles de 'Houang̃ 'haï ('Hoang 'haï), chef-lieu 'Houang̃ tchéou ('Haï tsiou); de Tçing̃ tçi (Kieng̃ keï), chef-lieu 'Hann

Ouenn-long̃, à la tête de quelques débris, put se réfugier dans l'île de P'i.

Profitant de sa victoire, Amin s'empara sans coup férir des villes d'Y tchéou[1], de Ting̃ tchéou[2], et de 'Hann chann[3], dans lesquelles il massacra plus de dix mille soldats et habitants, et brûla plus de cent mille boisseaux de grains. Continuant vigoureusement sa marche en avant, il traversa durant le même mois le Tçing̃ tsuann tçiang[4], et prit Ann tchéou[5], la ville d'Ann ché qui fut vainement assiégée par l'empereur T'aï tsong̃ des T'ang̃, lors de son expédition contre la Corée en 645[6]. Peu après, l'armée tartare arriva sous les murs de P'ing̃ jang̃[7], l'ancienne capitale de

tch'eng̃ ('Han iang̃), appelée ordinairement Séoul, la capitale, parce qu'elle est la capitale de tout le royaume; de Tchong̃ ts'ing̃ (Tsiong̃ tsieng̃), chef-lieu Tchong̃ tchéou (Kong̃ tsiou);

A l'est, celle de Tçiang̃ yuann (Kang̃ ouen), chef-lieu Tçiang̃ ling̃ (Ouen tsiou);

Au sud, celles de Tç'ing̃ chann (Kieng̃ san), chef-lieu Tç'ing̃ tchéou (Taï kou); et de Ts'uann lo (Tsien la), chef-lieu Ts'uann tchéou (Tsien tsiou).

A la tête de chaque province est un *kamsa* ou gouverneur (la prononciation que nous donnons est celle qui a été adoptée par M. Dallet dans l'introduction de son ouvrage sur l'Église de Corée; celle qu'a donnée Klaproth à la fin de son *Aperçu des trois royaumes* en diffère notablement).

[1] Ei tsiou.

[2] Tieng̃ tsiou, ville murée de la province de Pieng̃ an.

[3] 'Han san.

[4] Tseng̃ tienn kang̃.

[5] An tsiou, ville murée de la province de Pieng̃ an.

[6] Voyez à ce sujet De Maillac, t. VI, p. 111.

[7] Pien iang̃, ville murée, chef-lieu de la province de P'ing̃ ann (Pieng̃ an) et résidence du *kamsa* ou gouverneur.

la Corée depuis le vicomte de Tçi jusqu'à l'époque des T'ang, située à trois cents li du fleuve Ya lou, et à quatre cents li à l'ouest de la capitale actuelle [1]. Le général tartare n'eut pas de peine à faire tomber cette ville entre ses mains, les magistrats et la plupart des habitants ayant pris la fuite à la nouvelle de son approche.

De là, Amin traversa le fleuve Ta t'ong [2] et enleva Tchong 'ho [3], puis 'Houang tchéou [4]; dans le courant du mois de janvier 1627, il parut avec son armée sous les murs de 'Hann tch'eng, la capitale de la Corée [5].

La terreur était à son comble dans toute la contrée : le roi ne cessait d'envoyer des émissaires tout à la fois aux Ming et aux Tartares, dans l'espoir d'ob-

[1] 'Hann tch'eng ('Han iang) ou Séoul, la capitale.

[2] Taï tong kang.

[3] Tsiong houa.

[4] 'Houang tsiou, ville murée de la province de 'Hoang 'haï.

[5] «C'est une ville considérable, située au milieu de montagnes, près du fleuve Hang kang (le 'Hann tçiang des Chinois), enfermée de hautes et épaisses murailles, très peuplée, mais mal bâtie. A l'exception de quelques rues assez larges, le reste ne se compose que de ruelles tortueuses, où l'air ne circule pas, où le pied ne foule que des immondices. Les maisons, généralement couvertes en tuiles, sont basses et étroites. La capitale est divisée en cinq arrondissements, lesquels sont subdivisés en quarante-neuf quartiers. Le mur d'enceinte fut construit par Taï tso, fondateur de la dynastie actuelle. Siei tsong, quatrième roi de cette dynastie, y ajouta de nouvelles fortifications. Le mur a neuf mille neuf cent soixante quinze pas de circuit, et une hauteur moyenne de quarante pieds coréens, environ 10 mètres. Il y a huit portes dont quatre grandes et quatre petites. Les grandes portes sont assez belles, et surmontées de pavillons dans le genre chinois.» (Dallet, *Introduction*, p. XXXV.)

tenir des secours des premiers, et dans le dessein d'arrêter les progrès des seconds en demandant la paix. Cédant à ses prières, le gouverneur du Léao tonḡ pour les Minḡ, Yuann Tch'onḡ-'houann, envoya quelques troupes dans l'île de P'i et neuf mille de ses meilleurs soldats en Corée. A ce moment, l'empereur T'aï tsonḡ, craignant que les Minḡ ne s'aperçussent du petit nombre de troupes dont Amin pouvait disposer, entra lui-même en campagne et mit une partie de son armée en observation sur les bords de la rivière Léao[1].

A l'approche de l'armée tartare, le roi coréen s'était hâté de faire passer sa femme et ses enfants dans l'île de Tçianḡ 'houa[2] et de les mettre en sûreté dans la place forte du même nom, située dans la

[1] Grande rivière qui traverse toute la Mandchourie et se jette dans le golfe du Léao tonḡ.

[2] L'île de *Tçianḡ 'houa* 江華島 (coréen, Kanḡ 'houa) est située juste en face de l'embouchure du 漢江 *'Hann tçianḡ* ('Hanḡ kanḡ), à peu de distance de la capitale. « L'île de Kanḡ 'houa mesure dix-huit milles de longueur sur une largeur de dix milles; elle est entourée dans sa plus grande étendue, au nord et à l'est, par les rives de la terre ferme, dont elle n'est partout séparée que par une courte distance... La ville, une des places les plus fortifiées de la Corée, est située dans la partie nord de l'île; elle est assise sur un vaste terrain couronné de hauteurs; les maisons n'y sont pas disposées régulièrement, elles sont éparses au milieu de bouquets d'arbres; une muraille crénelée d'environ quatre mètres de hauteur l'entoure complètement en passant sur les crêtes; les points culminants ont des forts circulaires qui flanquent les murailles; les portes sont voûtées et surmontées de corps de garde en pierre. » (*Note sur une récente exploration du Hang kyang en Corée*, par le vicomte de Rostaing. *Bull. de la Soc. de géogr.*, février 1867, p. 210.)

partie septentrionale de l'île. En même temps il envoyait un de ses officiers aux généraux tartares dans le dessein de les arrêter dans leur marche en avant.

L'armée tartare, maîtresse de la capitale de la Corée, établit son camp à P'ing̃ chann[1], ne pouvant, faute de bateaux, traverser le bras de mer qui sépare l'île de Tçiang̃ 'houa de la côte: fatiguée par une campagne de trois mois, elle ne demandait, encore qu'elle n'eût remporté que des victoires, qu'à faire la paix. La plupart des beïlé ou princes tartares qui y commandaient étaient tous de cet avis: il était temps, disaient-ils, de terminer la guerre et de revenir en deçà du fleuve Yalou, d'autant plus que les corps restés fidèles aux Ming̃ et quelques hordes mongoles pouvaient fort bien tenter de s'opposer à leur passage; le moindre échec pouvait avoir des conséquences désastreuses. Amin seul n'était pas de cet avis; séduit par les plaisirs de toutes sortes qu'il avait trouvés dans la capitale de la Corée, il ne semblait pas disposé à quitter de sitôt les splendides palais du roi.

A l'instigation de Dsirgalang, frère d'Amin, que sa persévérance en toutes choses avait fait surnommer Outchen (persévérant), deux des principaux beïlé, Yodé et Chédé, se réunirent en secret pour délibérer sur le parti qu'il convenait de prendre. Ils décidèrent qu'il fallait accepter les propositions de Tçio[2], frère de Tsong̃, qui l'avait envoyé demander la paix; ils

[1] Pieng san, ville non murée de la province de 'Houang̃ 'haï.

[2] 覺 *Kio*.

acceptèrent ses présents, qui consistaient en cent chevaux, cent peaux de tigres et de léopards, cent pièces de coton et de satin et quinze mille pièces de toile, et envoyèrent dans l'île un de leurs officiers pour conclure la paix. En présence de celui-ci, le roi de Corée fit immoler en sacrifice un cheval blanc et un bœuf noir; les serments furent échangés de part et d'autre «à la face du ciel et de la terre,» et il fut établi que les deux États seraient dorénavant unis par les liens d'une fraternelle amitié[1]. La paix fut ainsi conclue.

Quand tout fut terminé, Dsirgalang fit part à Amin de ce qui avait été fait: ce dernier répondit que le traité ayant été conclu sans lui, généralissime de l'armée, ne le concernait point et ne pouvait avoir son approbation; il laissa ses soldats piller et ravager de tous côtés comme auparavant. Cependant, ayant eu une entrevue avec le frère du roi de Corée, il ne put s'empêcher de céder et de signer le traité. Il reçut peu après une dépêche de l'empereur, averti par Dsirgalang, qui lui ordonnait de ramener l'armée sans commettre le moindre dégât. Amin obéit et revint avec son armée victorieuse; il en détacha un corps de trois mille hommes qu'il laissa en garnison à Y tchéou.

Dans le courant du quatrième mois de la même année, c'est-à-dire au mois de mai 1627, Tçio, qui avait suivi l'armée tartare, vint à la cour, où il fut bien reçu par l'empereur et les princes.

[1] 兄弟之國.

A l'automne de la même année, l'empereur, acquiesçant aux princes de Tsonḡ, rappela les troupes laissées à Y tchéou et permit au roi de Corée de racheter les prisonniers qui avaient été faits pendant la guerre. Il fut décidé que la Corée enverrait des présents à la cour comme tribut, deux fois par an, au printemps et à l'automne, et que les échanges commerciaux auraient lieu à Tchonḡ tçianḡ[1].

II.

Cependant, encore que les Tartares fussent déjà maîtres de la plus grande partie de la Chine, la dynastie des Minḡ continuait de régner, et des corps de troupes errants, restés fidèles à sa cause, faisaient parfois subir des échecs aux soldats des Ts'inḡ; mais ce n'était plus que les derniers éclats d'un feu qui s'éteint. La division même s'était mise, comme il arrive toujours en pareille occurrence, entre les généraux chinois; ainsi, cette même année, le généralissime[2] des Minḡ, Yuann Tch'onḡ-'houann, battit et tua le colonel Mao Ouenn-lonḡ qui avait si longtemps bravé les armes mandchoues. Les troupes chinoises qui s'étaient réfugiées dans les îles voisines de la côte coréenne et avaient jusqu'alors obéi à Mao Ouenn-lonḡ se trouvèrent sans chef.

En 1629, les troupes mandchoues défirent l'armée chinoise que commandait Yuann Tch'onḡ-

[1] Tsionḡ kanḡ.

[2] 經略 *Tçinḡ lio.*

ʿhouann, et en passèrent la plus grande partie au fil de l'épée. Yuann Tchʿonḡ-ʿhouann se trouva lui-même au nombre des morts. Deux ans après, en 1631, l'empereur Tʿienn tsonḡ voulut chasser des îles coréennes les troupes chinoises qui y avaient pris refuge, et détruire de fond en comble ces repaires de rebelles. Malheureusement les bateaux manquaient; il se résolut à en demander au roi de Corée qu'il considérait comme son vassal. Un ambassadeur tartare se rendit donc à la capitale de la Corée; le roi le fit attendre trois jours avant de lui accorder audience; à la fin, cédant à ses instances, il le reçut et lui répondit que la dynastie des Minḡ ayant été comme un père pour la Corée, celle-ci ne pouvait point aider les Tartares à l'attaque. C'était un refus formel, et dès ce moment les relations commencèrent à se tendre entre les deux cours coréenne et tartare.

En 1633, l'empereur Tʿienn tsonḡ adressa à Tsonḡ une lettre dans laquelle il l'accusait de diminuer les présents bi-annuels, de donner asile aux déserteurs, et de faire ravager par ses troupes les lieux où l'on cultive le genseng[1]. Il renvoya l'ambassadeur coréen et ne laissa plus subsister entre ses sujets et ceux du roi de Corée que des relations purement commerciales.

[1] Le Genseng (人蔘 *Jenn chenn*), *panax quinquefolium*, est une plante médicinale considérée comme un remède universel par les Chinois. Elle se vend pour ainsi dire au poids de l'or; elle est cultivée en Mandchourie. Encore que la Corée en produise aussi, le genseng coréen est beaucoup moins estimé que le mandchou.

Durant l'été de cette même année, trois des principaux officiers de Mao Ouenn-long̃, K'ong̃ Yéou-to, Keng Tchong̃-ming̃, Chang̃ K'o-chi, abandonnèrent la cause des Ming̃, et, avec une armée navale de vingt mille hommes, traversèrent la mer à la hauteur de Teng̃ tchéou fou, de la province du Chann tong̃, et vinrent faire leur soumission aux autorités mandchoues.

Peu après, l'empereur envoya un ambassadeur en Corée pour y lever des impôts en nature; cet ambassadeur dit au roi : « Puisque votre pays considère la dynastie des Ming̃ comme son père et lui paye un impôt en grain, pourquoi ne donneriez-vous pas à notre empire, qui est devenu votre frère, la dixième partie de cet impôt? » Le roi de Corée chercha par tous les moyens à se soustraire à cet impôt; mais enfin, au dernier moment, il se décida à le fournir. Mais il se refusa de la façon la plus énergique à livrer les déserteurs qui s'étaient enfuis sur son territoire.

Pendant ce temps, il ne cessait de faire réparer les fortifications des principales villes des trois provinces de Tçing̃ tçi[1], de 'Houang̃ 'haï[2] et de P'ing̃ ann[3], d'en construire de nouvelles, et d'augmenter considérablement les garnisons des villes frontières.

L'empereur T'ienn tsong̃ lui écrivit de nouveau pour lui reprocher de ne point se conformer à la convention commerciale d'Y tchéou, d'empêcher le

[1] Kieng̃ kei.
[2] 'Hoang̃ 'haï.
[3] Pieng̃ an.

trafic des satins et des toiles et d'acheter le genseng à trop bas prix. Il avait en effet été établi que le prix de chaque léanḡ[1] de cette racine serait vendu à raison de seize taēls[2], mais les Coréens l'achetaient seulement au prix de neuf taēls le léanḡ.

L'année suivante, les relations entre les deux pays furent bien près de se rompre; l'empereur T'ienn tsonḡ avait voulu faire la paix avec les troupes chinoises qui, s'élançant de temps à autre des îles coréennes, ne cessaient d'infester les côtes, et avait prié Tsonḡ de vouloir bien lui servir d'intermédiaire. Le roi de Corée fit part des intentions du monarque tartare aux officiers qui commandaient à l'île de P'i: mais cela ne servit de rien; les négociations n'aboutirent point. Un ambassadeur coréen, qui était venu à cette occasion à la cour, parla avec hauteur au sujet des déserteurs et des relations commerciales, et indisposa T'ienn tsonḡ contre son souverain. Il arriva même qu'un ambassadeur tartare fut mal reçu par le roi de Corée qui voulut le faire asseoir audessous des dignitaires coréens. Or les relations qui existaient entre les deux pays étant celles de vassal à suzerain comme l'indiquent fort bien les expressions de *soueī pi*, «tribut», de *pi kouo*, «humble Etat», de *pou kéou*, «sans capacité», dont la Corée se servait en parlant de soi, ce n'était pas là la place que Tsonḡ

[1] Le léanḡ est l'once chinoise, dont la valeur est de 37 grammes 58 milligrammes.

[2] La valeur du taēl varie, suivant le cours, de 6 fr. 50 cent. à 7 fr. 50 cent.

aurait dû donner à l'envoyé de son suzerain. Ces diverses causes excitèrent la colère de T'ienn tsonḡ, qui refusa le tribut du roi de Corée et retint à la capitale son ambassadeur.

Sur ces entrefaites, les troupes tartares ayant subjugué la tribu mongole de Tchagan et ayant recouvré le sceau impérial des Minḡ, tous les princes tartares adressèrent à l'empereur un placet pour le prier de prendre un titre dynastique. En même temps, ils adressèrent de nombreuses lettres aux dignitaires coréens pour les décider à reconnaître l'empereur mandchou. Ces derniers s'y refusèrent énergiquement, et, sans doute à l'instigation du roi, voulurent faire arrêter l'ambassadeur mandchou, Ingouldaï : celui-ci, qui avait fait déjà maintes fois ses preuves de bravoure lors de la conquête de la Chine, ne se laissa pas intimider par la population coréenne, mais répondit à la force par la force, se jeta sur elle avec sa suite, la repoussa, put s'emparer de quelques chevaux et sortir de la capitale sans être autrement inquiété. Tsonḡ se hâta de lui envoyer un émissaire porteur d'une réponse, pendant qu'il ordonnait aux fonctionnaires chargés de la garde des frontières de redoubler de vigilance; Ingouldaï s'empara de l'émissaire coréen et le ramena avec lui en Chine.

C'était alors la dixième année T'ienn tsonḡ, correspondant à la huitième année Tch'onḡ tchenḡ des Minḡ (1636). Le quatrième mois (mai), on changea le *nienn 'hao* ou nom des années de règne de T'ienn tsonḡ en celui de *Ts'onḡ to*, et la dynastie tartare

mandchoue prit le nom de *Ta Ts'ing̃*, la grande pureté. A cette occasion, un ambassadeur coréen vint à la cour offrir les félicitations de son souverain à l'empereur : ce dernier, qui n'oubliait pas ce qui s'était passé et était encore indigné des insultes des Coréens, ordonna à leur roi d'envoyer son fils en otage à la cour pour prévenir le retour de semblables faits : Tsong̃ ne répondit même pas à la lettre de l'empereur. La coupe était pleine, elle allait déborder.

III.

Durant ces temps, les armes tartares avaient réduit les hordes mongoles révoltées, mis définitivement à bas la dynastie des Ming̃ qui, par le sort ordinaire des choses humaines, faisait place à une dynastie étrangère plus jeune et plus guerrière; la paix allait commencer à régner à l'intérieur, et permettre à la cour de Péking de mettre à exécution son projet de châtier et de réduire la Corée.

Dans ce dessein, l'empereur réunit sous son étendard ses meilleures troupes mandchoues, dont il donna le commandement aux officiers qui s'étaient le plus distingués dans les diverses guerres récemment terminées, se réservant de prendre lui-même la direction des opérations militaires; il veilla à ce que tous les préparatifs de la campagne fussent faits avec diligence, et à ce que rien ne pût arrêter la marche des troupes. Nombre de princes mongols, soumis depuis plus ou moins longtemps, et voulant

prouver leur fidélité et leur bon vouloir à la dynastie naissante, vinrent se ranger avec leurs meilleurs soldats sous l'étendard impérial. Contre de tels chefs, contre une telle armée, la Corée devait nécessairement se trouver faible et éprouver, à son dommage, la force et la puissance des armes tartares.

Avant de commencer les opérations, l'empereur, pour en assurer le succès, fit un sacrifice au ciel et à la terre dans le *T'aï miao* ou collège impérial[1], et un autre au dieu de la guerre. Il confia ensuite à Dsirgalang, prince de Tcheng̃, le soin de tenir en main les rênes de l'État pendant son absence[2]. Il ordonna au prince de Vou yng̃, Atsiko, au prince Jaoyu, et au beïlé Apataï, de s'établir solidement sur les rives du Léao, afin de s'apposer, s'il y avait lieu, au débarquement des quelques corps chinois qui couraient encore la mer. Il enjoignit à Dorgon, prince de Joueï, à K'oké, beïlé, de prendre le commandement des troupes mandchoues et mongoles de l'aile gauche, et de les faire passer par le défilé de Tch'ang̃ chann, et au prince de Yu, Toto, de conduire l'avant-garde, composée de quinze cents hommes, et de marcher droit sur la capitale, suivi à peu de distance de trois mille hommes sous le beïlé Yoto; l'empereur devait lui-même prendre le commandement du corps d'ar-

[1] Appelé aussi Kouo tseu tçienn.

[2] Les titres donnés aux différents princes ne sont pas, comme on pourrait le croire, des noms de lieux, par exemple d'apanages, mais bien des surnoms dus à leurs mérites et à leurs capacités. C'est ainsi que Daïchen était surnommé le *poli*, en chinois *li*, en mandchou *doronggo*.

mée principal, placé sous les ordres de Daïchen, prince de Li, second fils de l'empereur T'aï tsou. Le nombre total des troupes s'élevait à cent mille hommes.

L'armée franchit sans obstacle le Ya lou tçiang̃, arriva sous les murs de Kouo chann[1], s'en empara et soumit successivement Ting̃ tchéou, Ann tchéou, puis atteignit les bords du Linn tsing̃ tçiang̃ [2]. Ce fleuve, auquel les Chinois donnent encore le nom de Chiong̃ tsing̃ tçiang̃, est à cent li environ au nord de la capitale de la Corée, et, de concert avec le 'Hann tçiang̃, qui en est au sud, semble en protéger le territoire.

A cette époque de l'année, le fleuve n'était pas encore gelé; mais par une coïncidence heureuse que l'historien chinois a soin de noter pour montrer sans doute là la main du ciel, lorsque l'empereur arriva sur ses bords, il le trouva complètement pris. Quoi qu'il en soit, l'armée franchit le fleuve sans encombre. Le prince de Yu, à la tête de l'avant-garde, et éclairé par trois cents cavaliers sous Ma Fou-t'a, marcha sur la capitale et défit la garde royale, au nombre de mille hommes environ, qui tenta de s'opposer à son passage.

Tsong̃, effrayé des progrès de l'armée tartare, ne sachant quel parti prendre, envoya un de ses officiers recevoir le prince hors de la ville, et donna des ordres pour qu'on le traitât bien, tandis qu'il

[1] Ko san, ville de la province de Pieng an.

[2] Linn tsiong̃ kang̃.

faisait passer sa femme et ses fils dans l'île de Tçianḡ ʿhoua. Puis, se mettant à la tête des débris de sa garde, il traversa le ʿHann tçianḡ et alla se réfugier dans la ville de ʿHann chann[1], de la province de Tchonḡ tsʿinḡ, dans le dessein d'y opposer une résistance héroïque.

Une fois maître de la capitale, le prince de Yu se vit rallié par le beïlé Yoto qui, de son côté, avait pris Pʿinḡ janḡ. Ayant opéré leur jonction, les deux généraux franchirent également le ʿHann tçianḡ pour aller attaquer la ville de ʿHann chann. Ils établirent leur camp autour de cette ville et en commencèrent le siège. Par trois fois, ils battirent les armées de secours, et par deux fois repoussèrent avec perte les assiégés qui tentaient des sorties. L'empereur lui-même traversa le ʿHann tçianḡ à la tête de sa grande armée et battit les armées de secours des deux provinces de Tsuann lo et de Tchonḡ tsʿinḡ[2].

Pendant ces opérations, le prince de Joueï qui, comme nous l'avons vu, avait été mis à la tête de l'aile gauche de l'armée, passait par le défilé de Tchʿanḡ chann, et prenait la ville de ʿHouanḡ tchéou[3]. Il ne lui fut pas malaisé ensuite de mettre en pièces les troupes, au nombre de quinze mille hommes, des villes d'Ann tchéou, de Ninḡ tchéou et autres cités voisines.

Dès le début de la guerre, le roi de Corée avait

[1] Han san, ville de la province de Tsionḡ tsienḡ.
[2] Tsien la et Tsionḡ tsienḡ.
[3] ʿHoanḡ tsiou.

envoyé un émissaire faire part aux Minḡ de la situation critique dans laquelle il se trouvait, et implorer leur prompt secours. Il avait en même temps ordonné à toutes les provinces de prendre les armes et de venir porter aide à leur roi, espérant pouvoir résister quelque temps jusqu'à ce que les Minḡ eussent pu le secourir; mais, en ce même temps, ces derniers, réduits à l'extrémité, loin de pouvoir lui fournir quelque secours, en avaient bien plus besoin eux-mêmes.

La situation de Tsonḡ devint bientôt critique: les armées de secours des provinces orientales et méridionales avaient été dispersées les unes après les autres; les troupes des provinces occidentales et septentrionales perdaient un temps précieux en route, et elles étaient destinées à avoir probablement le même sort que les autres; les Mandchoux occupaient presque tout le territoire; de plus les vivres étaient complètement épuisés, et la terreur régnait dans la ville. Dans cette conjoncture, Tsonḡ se décida à envoyer une lettre à l'empereur tartare pour lui demander la paix. L'empereur lui ordonna de venir en personne se livrer entre ses mains et de lui remettre ceux qui avaient eu les premiers l'idée de violer l'alliance.

Le roi répondit qu'il faisait sa soumission, mais qu'il demandait la permission de ne pas quitter la ville. Sur ces entrefaites, sachant que la femme et les enfants de Tsonḡ et nombre de dignitaires coréens s'étaient réfugiés dans l'île de Tçianḡ ʽhoua, le prince de Joueī traversa le bras de mer qui sépare cette île

de la côte, sur de petits bateaux, fit sombrer à coups de canon trente grandes jonques et débarqua dans l'île. Il défit un corps de mille fusiliers qui tenta de s'opposer à son débarquement, et marcha sur la ville de Tçianḡ ʻhoua dont il s'empara sans coup férir; il y prit la femme, la concubine et les fils du roi, soixante-seize autres personnes de la famille royale et cent soixante-six dignitaires.

L'empereur mandchou fit annoncer au roi de Corée que l'on s'était emparé de l'île de Tçianḡ ʻhoua, mais que sa famille était saine et sauve et en sûreté; il lui enjoignit de se conformer à ses ordres, c'est-à-dire de venir en personne se remettre entre ses mains, de rendre les brevets d'investiture que les Minḡ lui avaient donnés, de livrer en otage ses deux fils, d'envoyer tribut tous les ans, et un contingent à l'armée mandchoue si la dynastie des Tsʻinḡ avait quelque guerre à soutenir, d'adresser des lettres de félicitations d'après les règles établies par les Minḡ, et d'accorder des présents comme récompense aux troupes qui avaient fait la campagne; il lui défendait en outre de construire des fortifications à sa guise et de recevoir des déserteurs; moyennant quoi, le monarque tartare lui promettait sa protection pleine et entière.

Tsonḡ, voyant tout espoir perdu, acquiesça à ces demandes et déclara vouloir se conformer aux ordres de l'empereur; il livra alors ceux qui les premiers avaient été d'avis de rompre l'alliance.

Au mois de mars de l'année 1637, Tsonḡ, suivi

seulement d'une dizaine de cavaliers, sortit de la ville pour se rendre auprès de l'empereur. On avait auparavant construit un autel et dressé la tente impériale à Sann tienn tou, sur la rive orientale du 'Hann tçianḡ, et, tous les préparatifs terminés, l'empereur traversa le fleuve avec une suite considérable, et fit ranger autour de lui ses officiers revêtus de leurs cuirasses. Tsonḡ, à la tête de sa petite troupe, mit pied à terre à cinq li de la ville de 'Hann chann, et à un li environ de l'endroit où se trouvait l'empereur; c'est là qu'il rencontra un officier détaché par ce dernier et chargé de lui indiquer le cérémonial à accomplir quand il serait en présence de l'empereur.

A son approche, le monarque tartare se leva, puis se mit avec ses fils et ses officiers à adorer le ciel. La cérémonie finie, il s'assit de nouveau sur les degrés de l'autel, tandis que Tsonḡ et sa suite se jetaient à genoux pour implorer leur pardon. L'empereur ayant répondu qu'il le leur accordait, tous firent les neuf prosternations pour le remercier. Sur son ordre, ils prirent place au bord de l'autel, à sa gauche, et la face tournée vers l'occident, les princes et les dignitaires occupant les places d'honneur. Un magnifique repas fut servi à tous. Quand il fut fini, le roi coréen retourna à sa capitale, suivi des princes et des dignitaires qui étaient tombés entre les mains de l'armée tartare, mais qui avaient été remis en liberté sur l'ordre de l'empereur.

A la fin de ce même mois, l'empereur T'aï tsonḡ fit revenir les troupes qui occupaient les diverses

provinces de la Corée, et reprit le chemin de ses États; Tsonḡ, accompagné de ses fils et d'un grand nombre de dignitaires coréens, le reconduisit pendant l'espace d'un li environ. Dans le courant du mois d'avril, il envoya l'un de ses fils en otage à la cour de Péking.

Pour transmettre à la postérité le souvenir de la paix qui venait d'être conclue, les populations coréennes élevèrent, à l'endroit où l'autel avait été construit à Sann tienn tou, une colonne commémorative (Sonḡ to peï).

Revenu dans ses États, l'empereur T'aï tsonḡ rendit un décret par lequel il exemptait du tribut pour deux ans la Corée qui venait de souffrir de la guerre; il y décidait que le tribut ne serait payé qu'à l'automne de la seconde année, et que si encore à cette époque la Corée était dans l'impossibilité de le payer, on verrait à faire ce que les circonstances exigeraient.

IV.

Dans le courant du mois de juin, des troupes mandchoues, guidées par le général K'onḡ Yéou-to qui avait abandonné la cause des Minḡ pour celle des Ts'inḡ, s'embarquèrent sur des vaisseaux de guerre coréens et allèrent attaquer les îles de la côte coréenne, refuge jusqu'alors inviolable des débris des troupes chinoises; cette expédition réussit à souhait, et plus de dix mille Chinois furent passés au fil de l'épée. D'autres, plus heureux, purent échapper, trou-

vèrent des bateaux et continuèrent de courir la mer.

L'année d'après, c'est-à-dire en 1638, l'empereur T'aï tsonḡ réunit des troupes pour entreprendre une nouvelle campagne contre les Chinois qui tenaient encore diverses places du Léao tonḡ, entre autres la ville de Tçinn tchéou fou. Il ordonna en conséquence au roi de Corée de lui envoyer son contingent; soit hasard, soit mauvaise volonté de la part des chefs, celui-ci n'arriva pas à l'époque fixée, ce dont T'aï tsonḡ se montra fort courroucé.

En 1641, il vint mettre le siège devant Tçinn tchéou fou, et enjoignit au roi de Corée d'avoir à lui envoyer une flotte de cinq mille hommes et dix mille boisseaux de grains; il reçut quelque temps après une lettre du roi lui annonçant que trente-deux jonques chargées de grains et de soldats avaient fait naufrage et que tout avait péri. Il ordonna qu'on lui envoyât une nouvelle flotte dans un délai fixé. De nouveau donc, cent cinquante bateaux, chargés de dix mille boisseaux de grains, mirent à la voile de l'embouchure du Linḡ 'ho[1]. Le voyage s'effectua sans encombre jusqu'à l'île de Sann chann; mais là, assaillis par des vents et des tempêtes terribles, ils furent jetés sur des rochers où ils se perdirent pour la plupart: une cinquantaine furent saisis par les jonques chinoises qui couraient la mer; d'autres arrivèrent

[1] Le grand Linḡ 'ho et le petit Linḡ ho sont deux rivières qui se jettent dans le golfe du Léao tonḡ, à peu de distance l'une de l'autre.

jusqu'à Kaï tchéou [1], mais ne purent aller plus loin.

Tsonḡ demanda alors la permission d'envoyer ses soldats et ses grains par terre, ce que l'empereur lui accorda; mais ce dernier, ne voyant point arriver les convois, s'enquit de l'obstacle qui les arrêtait et fit emprisonner plusieurs grands dignitaires coréens, coupables de les avoir retenus. L'année d'après (1642), Tçinn tchéou tombait entre ses mains.

L'empereur voulait recevoir à merci les troupes chinoises qui, voyant bien qu'elles ne pouvaient plus continuer une lutte inégale, ne demandaient qu'à faire leur soumission, mais ses officiers n'aspiraient qu'à guerroyer. Il demanda alors l'avis de Tsonḡ, qui lui répondit qu'il fallait cesser les carnages et pacifier les populations. Peu après, il apprit que deux vaisseaux des Minḡ étaient arrivés à la frontière coréenne pour renouer des relations avec les Coréens; après enquête faite, il fit arrêter le ministre coréen Ts'oueï minḡ tçi et un autre officier qui avaient communiqué des dépêches des Minḡ.

En septembre 1643, Ché tsou tchanḡ 'houanḡ ti, plus connu sous le nom des années de son règne, Chounn tché, succéda à T'aï tsonḡ et publia un décret de ce dernier qui exemptait la Corée d'un tiers de son tribut; la première année de son règne (1644), la Chine entière étant pacifiée, il renvoya le fils du

[1] Ville du Léao tonḡ.

roi de Corée laissé en otage et exempta la Corée de la moitié de son tribut. Il accorda aussi un pardon général à tous les criminels qui n'avaient pas commis un crime capital.

Dans la suite, les empereurs K'anḡ chi, Yonḡ tchenḡ et Tç'ienn lonḡ exemptèrent la Corée du tribut fixé, ne lui en réclamant seulement que le dixième.

CORRESPONDANCE

DU PHILOSOPHE SOUFI

IBN SAB'ÎN ABD OUL-HAQQ

AVEC

L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN,

PUBLIÉE

D'APRÈS LE MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE,

CONTENANT

L'ANALYSE GÉNÉRALE DE CETTE CORRESPONDANCE

ET LA TRADUCTION DU QUATRIÈME TRAITÉ

SUR L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME,

PAR M. A. F. MEHREN.

AVANT-PROPOS.

Un manuscrit arabe de la Bibliothèque Bodléienne contient sept dissertations philosophiques dont quatre ont pour auteur Avicenne, et la cinquième Fakhr ed-Dîn er-Râzi; la sixième porte le titre suivant : « Livre des questions siciliennes, composé par Ibn Sab'in, et contenant des recherches sur l'âme, en réponse aux questions qui lui furent adressées par un prince chrétien »; la dernière, qui est un traité zoologique, a pour auteur Ibn Dja'far ben Ahmed ben Aboûl-Asha'th [1]. L'honneur d'avoir donné à la sixième question sa juste place dans la litté-

[1] Voir la description de ce traité dans *Cat. codd. manuscript. Bibl. Bodl.*, éd. Al. Nicoll., t. II, p. 582.

rature arabe appartient à M. Amari qui, dans un article du *Journal asiatique* de février-mars 1853, après avoir découvert le titre *Imperator* presque effacé de la préface, a prouvé que le prince chrétien qui avait posé les quatre questions philosophiques devait nécessairement être l'illustre empereur Frédéric II de Hohenstaufen, ce qui a été surabondamment confirmé par l'examen des sources orientales et occidentales sur les relations de ce prince avec l'Orient. Le contenu philosophique de cette dissertation n'ayant été qu'effleuré dans cet article, j'ai repris l'examen minutieux de ce traité dont le précieux manuscrit a été mis à ma disposition par l'extrême libéralité de la direction de la Bibliothèque Bodléienne, et j'en ai communiqué le résultat sommaire au dernier congrès des orientalistes à Florence. C'est un compte rendu détaillé du développement philosophique d'Ibn Sab'in dans ses réponses aux questions de l'empereur, avec la traduction entière de la quatrième question sur l'immortalité de l'âme, que j'ai maintenant l'honneur de présenter aux lecteurs du *Journal asiatique*. Bien que l'auteur, en tant que philosophe, ne se distingue pas par une grande originalité, j'espère pourtant que l'intérêt général qu'a pour nous une des phases les plus brillantes de la première renaissance du moyen âge justifiera la tâche que j'ai entreprise de publier une dissertation philosophique d'un des derniers représentants de l'école péripatéticienne arabe.

A. F. Mehren.

Copenhague, le 15 juin 1879.

---

§ I.

LA VIE D'IBN SAB'ÎN ET SES RELATIONS AVEC L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN.

Le titre de cette dissertation « Livre des questions siciliennes, composé par Ibn Sab'in, contenant des

recherches sur la nature de l'âme et ses réponses à ces questions[1] » pourrait nous faire supposer une forme imaginée par un auteur vaniteux, jaloux de répandre, sous le patronage de l'empereur allemand, sa renommée littéraire dans le monde. Bien que nous ne puissions absoudre l'auteur d'une jactance arrogante, surtout dans l'introduction qui accompagne chacune de ses réponses, et où, d'une manière pédantesque, il commence par corriger les questions de l'empereur, rédigées sans doute par un secrétaire négligent et peu soucieux d'une logique rigoureuse, il n'y a pourtant rien qui semble confirmer cette opinion. Tout, au contraire, nous fait voir, au moins pour la partie essentielle, une correspondance originale en réponse aux questions que l'illustre empereur avait adressées aux philosophes de l'Orient pour s'informer de leurs opinions sur les sujets qui à cette époque étaient en vogue dans le monde civilisé. Il faut pourtant faire remarquer que nous ne pouvons nullement admettre que l'auteur lui-même ait publié cette missive. La préface, que nous allons communiquer, nous fait nécessairement supposer que la publication en a été faite par un de

[1] Fol. 1, en marge du manuscrit bodl., nous lisons plusieurs titres un peu differents; le plus complet est ainsi conçu : كتاب الأجوبة من الأسئلة الصقليات لابن سبعين عليه الرحمة في مباحث النفس والاسئلة المشهورة لملك من ملوك النصارى. Fol. 297 v°, on trouve ce titre : كتاب صقليات ابن سبعين عليه الرحمة في مباحث النفس والأجوبة من الأسئلة.

ses disciples. Bien qu'il nous soit actuellement impossible de prétendre qu'il se trouve en tel ou tel endroit une interpolation, nous doutons pourtant fortement de l'authenticité de la section ajoutée à la fin de la dissertation, et qui donne, dans un style décousu, l'explication de quelques termes appartenant à l'anthropomorphisme du Coran, lesquels ont très peu de rapport avec ce qui précède. Quant à la préface, qui contient plusieurs indications concernant la vie de l'auteur, nous la donnons ici en traduction[1], comme nous l'avons indiqué. Selon notre opinion, elle a été composée par un adhérent de l'école d'Ibn Sab'în après la mort de l'auteur.

PRÉFACE.

Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux; c'est son aide que j'implore!

Le sheikh, l'imam célèbre, l'imam du peuple islamite, le prince des imams, la gloire des deux sanctuaires, notre maître, le pôle de la foi, Abou Mohammed Abd oul-Haqq Ibn Sab'în, que Dieu nous aide par les lumières qu'il lui a accordées et répande de nouveau sur les musulmans les grâces dont il l'a comblé! déclare ce qui suit sur les questions de l'empereur romain, maître de la Sicile : « Après avoir envoyé des exemplaires en Orient, en Égypte, en Syrie, en Irâq,

[1] M. Amari en a donné une traduction dans l'article mentionné du *Journ. asiat.*, 1853.

en Asie Mineure[1], en Yémen, et n'ayant pas trouvé les réponses des savants musulmans satisfaisantes, l'empereur s'adressa aux savants de l'Ifriquia; frustré dans son espoir d'y trouver ce qu'il cherchait, il dirigea son attention sur le Maghreb et l'Andalousie, où on l'avait informé que séjournait un homme distingué, nommé Ibn Sab'în. Il envoya une lettre au calife Rashid, de la dynastie d'Abd el-Moumin[2], qui donna l'ordre à son gouverneur de Ceuta, Ibn Khalâs, de chercher le savant mentionné et de provoquer de sa part les réponses à ces questions. En attendant, l'empereur avait envoyé un bâtiment avec un ambassadeur et des présents considérables. Ibn Khalâs fit venir l'imam Qothb ed-Dîn, et, sur l'ordre du calife, lui communiqua les questions. L'imam se chargea des réponses en souriant; mais quand Ibn Khalâs lui offrit l'argent apporté par l'ambassadeur de l'empereur, il le refusa en disant : « Je répondrai pour la cause de Dieu et pour le triomphe de la foi islamite, » et il ajouta le verset du Coran : « Dis-leur : je ne vous demande aucune récompense, si ce n'est l'amour envers mes parents[3]. » Alors il composa les réponses, et l'empereur, les ayant trouvées satisfaisantes, lui envoya un présent considérable. Ibn Sab'în,

[1] Dans le texte arabe : *Doroub*, qui signifie les défilés de la chaîne du Taurus, appartenant à la ville d'Anthalia (Adalia). Voy. la *Géographie d'Abou'lféda*, par Reinaud, texte arabe, p. 381.

[2] Le roi de la dynastie almohade Abou Mohammed ar-Rashid régna de 630 à 640 de l'hégire (1232-1242 de J. C.). Voy. l'*Hist. des souverains du Maghreb*, par A. Beaumier, p. 364-367.

[3] Voy. sur. XLII, v. 22.

l'ayant refusé de nouveau, fit comprendre à l'empereur chrétien son infériorité; ainsi Dieu fit triompher l'islamisme et lui procura une victoire sur la foi chrétienne par des démonstrations évidentes. Gloire à Dieu, le maître de l'univers! »

Les renseignements que les écrivains arabes nous ont conservés sur Ibn Sab'în correspondent bien à ceux des auteurs occidentaux sur les rapports de l'empereur avec l'Orient, et comme le dernier volume de l'ouvrage important de M. Amari sur l'histoire de la Sicile nous fournit tout ce qui est nécessaire à cet égard, nous n'avons besoin que d'en rappeler les traits les plus saillants avec les renvois audit ouvrage. Après avoir conclu un traité de paix, le 24 février 1229, avec le sultan d'Égypte Mélik al-Kâmil, l'empereur Frédéric, revenu de l'Orient, continua ses relations avec les successeurs de celui-ci, Mélik el-Adil et Sâlih Negm ed-Dîn Eyyoub (1238-1249 de J. C.), comme aussi avec les princes Hafsides de Tunis et les Almohades de Maroc. Des ambassades furent envoyées en Égypte et au Maroc avec des cadeaux d'une grande valeur, sous la conduite de Ruggiero degli Amici et d'Uberto Fallamonaco[1], et c'est probablement ce dernier qui, vers la fin du règne du sultan Almohade Abd el-Wâhid ar-Rashid (1232-1242 de J.C.), porta les questions siciliennes aux philosophes

[1] Voy. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, t. III, p. 651-654, 622, 701. Comp. *Annal. Moslemici*, t. IV, p. 348, et Reinaud, *Extr. des chron. ar.*, p. 441 et suiv.; Muratori, *Script. rer. ital.*, t. V, p. 604, sous l'an 1241.

maghrébins, dont Ibn Sab'în fut trouvé le plus digne représentant. Les détails historiques sont en pleine harmonie avec la supposition d'une correspondance réelle qui, d'ailleurs, est confirmée par les goûts littéraires et les mœurs de Frédéric II. Outre ses relations intimes avec les princes du Caire, de Tunis et de Maroc, nous n'avons besoin que de mentionner la protection qu'il accordait à la langue arabe par l'institution d'écoles [1], et l'attachement qu'il témoignait aux savants chrétiens et juifs qui lui prêtaient assistance dans ses études de philosophie arabe. Tels sont Michel Scot, à qui l'on doit une partie des traductions latines d'Averrhoēs [2]; Jacob ben Abba Mari ben Siméon Antoli (né en 1194, mort en 1256 de J. C.), traducteur en hébreu de l'Almageste, de plusieurs commentaires d'Averrhoēs et de l'abrégé d'*Avicenna de historia animalium* [3]; Iuda Cohen ben Salomon, auteur d'un ouvrage qui, au moins quant à la forme, semble avoir beaucoup de ressemblance avec la dissertation actuelle et qui contient les réponses aux diverses questions de géométrie posées par l'empereur [4]. Ce fut probablement un certain Théodore

[1] Voy. Huillard-Bréholles, *Hist. diplom. Frederici secundi*, introduction, p. 382, 540.

[2] Voy. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 163, 165; il a été mis en enfer par Dante; voy. *Infr.*, cant. XX, v. 115. *Michele Scotto fu che veramente Delle magiche frode rese il giuoco.*

[3] Voy. Renan, *l. c.*, p. 148, et S. Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, Paris, 1859, p. 335, 488. Sur l'indulgence de l'empereur envers les juifs, voy. Bréholles, *l. c.*, t. V, p. 221.

[4] Voy. Amari, *Storie*, t. III, p. 708, et Bréholles, introduction, p. 526, 527.

d'Antioche, secrétaire et en même temps astrologue impérial, qui, rédacteur moins soigneux de la correspondance impériale, provoqua le ton arrogant de notre philosophe concernant la forme des questions, présentées quelquefois sans souci d'une rigoureuse logique[1]. Après cette esquisse rapide des goûts de l'empereur pour la philosophie et la littérature arabes, nous allons mettre en parallèle les détails biographiques sur Ibn Sab'în que les sources arabes nous ont transmis.

Dans la littérature arabe, nous avons pour la vie de notre auteur deux sources principales dont l'une se trouve dans le supplément des biographies d'Ibn Khalliqân, qui porte le titre *Fowât oul-Wofiât*[2], par Al-Kotbi; l'autre, dans les analectes de *Makkari*[3];

[1] Voy. Amari, *l. c.*, p. 693 et suiv., et Bréholles, *l. c.*, t. V, p. 727, 745, 750.

[2] كتاب فوات الوفيات للصلاح الكتبي, le Caire, 1283 de l'hégire, t. I, p. 315 et suiv.

[3] *Analectes de Maqqari*, éd. de Krehl, t. I, p. 590, n° 119. L'ouvrage *Manhel es-Safi*, qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris (ancien fonds, 750), ne contenant (voy. fol. 33 v° et suiv.) rien autre chose que ce que nous lisons chez Al-Kotbi et Al-Makkari, il serait superflu d'en reproduire le texte encore une fois. Seulement l'auteur y ajoute sa propre opinion sur Ibn-Sab'în en ces termes. «Il était sans doute impie, adhérent de la philosophie, et, si ce que rapporte Ad-Dhahabi, concernant son suicide, est vrai, il est maintenant dans l'enfer parce que, supposé même qu'il ait professé la religion mahométane, et que tout ce qu'on rapporte de ses opinions ne soit que mensonge, il s'est en tout cas montré rebelle envers Dieu par son suicide; en un mot, il était l'homme le plus pervers et le plus méchant par sa vie et ses convictions, et il subira la juste punition de Dieu.» L'article, dont nous devons la copie à l'obligeance amicale de M. Zotenberg, se termine par cette malédiction, ajoutée,

nous en donnerons ci-dessous le contenu principal, en commençant par la première. Abd el-Haqq ben Ibrahim ben Mohammed ben Nasr ben Mohammed Ibn Sab'ìn, surnommé *Qothb ed-Dîn Abou Mohammed de Murcie*, naquit l'an 613 de l'hégire (1216-1217 de J. C.), et professa le soufisme selon l'école philosophique. Il acquit une grande renommée par son érudition en chimie et en magie, et ses œuvres étaient très répandues; il forma des disciples qui portent le nom de *Sabiniens*. Pour donner un échantillon des opinions religieuses d'Ibn Sab'ìn, Ad-Dhahabi nous raconte que le sheikh et cadhi Taqi ed-Dîn ben Daqiq el-'Id al-Koshairi de Manalout (né en 625, mort en 702 de l'hégire)[1] se trouvant un jour dans la société d'Ibn Sab'ìn, depuis le matin jusqu'à midi, celui-ci proféra des paroles inintelligibles; le bruit courut plus tard qu'il avait dit: « Le fils d'Amina s'est montré très difficile en déclarant qu'il n'y aurait

comme il semble, plus tard: « Que Dieu le comble d'ignominie et lui fasse expier ses œuvres infâmes. » Le texte arabe est ainsi conçu: قلت هو زنديق فيلسوف بلا مدافعة وإن كان ما ذكره الذهبي من قتله لنفسه حقا فهو أيضا في جهنم لأنا نفرض أنه كان صحيح الإسلام وكل ما نسب إليه كذب فقد قتل نفسه فهو عاص بلا شك وبالجملة فإنه كان أخبث الناس وأسوأهم حالا واعتقادا عليه ما استحقه من الله ۞ جزاه الله وقابله بأفعاله القبيحة ۞. Dans le *Journ. asiat.*, août 1836, Quatremère a cité le commencement de cet article: عبد الحق بن إبرهم المرسي المرقوطي الصوفي كان صوفيا على قاعدة الفلاسفة ويميل إلى الزندقة ۞ ... « Il était Sofi, professait les dogmes des philosophes et montrait du penchant vers le manichéisme. »

[1] Voy. *Fawât al-Wofiât*, t. II, p. 305.

pas de prophète après lui.» Si, ajoute Dhahabi, Ibn Sab'în a réellement proféré ces paroles, il a abandonné l'islam, bien qu'elles soient moins graves que sa définition de Dieu : «Il est la réalité des choses existantes[1].» Aussi ses disciples, d'après un autre témoignage, négligèrent-ils la prière et les autres lois fondamentales de l'islamisme. A cause de ses opinions libres en matière de religion, il fut contraint, à l'âge de trente ans, d'abandonner sa patrie et les régions occidentales de l'islamisme, et se fixa à la Mecque, où il se suicida en s'ouvrant les veines le 28 shawwal de l'an 668 de l'hégire (1271 de J. C.), âgé de cinquante-cinq ans. D'après Maqrîzi, il y est mort l'an 669, sous le règne de Mélik ez-Zahir Beibars, tandis que Sharâni le fait mourir l'an 667 de l'hégire[2]. Sur son dernier séjour à la Mecque, le sheikh Safi ed-Dîn al-Hindi nous a laissé cette notice qui se trouve dans le même article : «Pendant un pèlerinage, je discutais avec Ibn Sab'în sur une question philosophique; comme je lui exprimais mon étonnement qu'il eût choisi la Mecque pour demeure, il déclara qu'il était obligé d'y séjourner pour éviter les persécutions de Mélik ez-Zâhir Beibars, et à cause de l'amitié que lui témoignait le gouverneur de l'Yémen, qu'il avait guéri d'une maladie, bien que le vizir de celui-ci,

[1] Selon la doctrine néo-platonicienne de Plotin, le monde est un accident de Dieu qui y est présent d'une manière dynamique.

[2] Voy. l'*Histoire des sultans mamlouks*, par Quatremère, t. I, 2e partie, p. 92, et Sharâni, *At-Thabaqât al-Kubrâ*, éd. de Boulaq, 1276 de l'hégire, t. I, p. 238.

incrédule et partisan des sectes matérialistes, le haït. Pendant son séjour à la Mecque, il dépensa une grande partie de sa fortune en aumônes. En quittant l'Afrique, il fut accompagné par une foule de ses disciples et de ses adhérents. Sur les événements du voyage, on a conservé une petite anecdote qui prouverait en tout cas sa célébrité. Après avoir voyagé une dizaine de jours, il fut, en arrivant à une station, accablé d'injures par le serviteur d'un bain qui, sans connaître Ibn Sab'in, en apprenant que la troupe des émigrés appartenait à Murcie, s'était rappelé le nom du célèbre hérétique, originaire de la même ville. Le philosophe, le regardant tranquillement, le laissa parler jusqu'à ce qu'un de ses disciples lui coupât la parole et le réduisît au silence. » Parmi ses ouvrages sont nommés dans cet article le livre portant le nom *el-Ihâthat* (الإحاطة), une dissertation sur la substance et un grand nombre de traités composés dans un style éloquent.

Comparons cette biographie avec les renseignements un peu plus étendus que nous fournit celle qui est conservée dans l'ouvrage de Makkari :

« Parmi les hommes illustres de l'Espagne, nous avons à nommer Abd el-Haqq Abou Mohammed ben Ibrahim ben Mohammed ben Nasr, connu sous le nom d'*Ibn Sab'in Qothb ed-Dîn de Murcie*. Il avait fait ses études en Espagne, d'où il se rendit à Ceuta pour y professer le soufisme et former école; il acquit une grande renommée par son érudition, sa vie

sobre et contemplative. Les jugements sur ses opinions religieuses sont bien différents; les uns l'accusent d'hérésie, tandis que les autres louent sa piété et le regardent comme le guide de leurs convictions religieuses. D'après le commentaire du poème *Al-Maqsourah*, de Hâzim, poète espagnol de Carthagène du XIII[e] siècle de J. C.[1], il se serait nommé lui-même

[1] La Bibliothèque royale de Copenhague possède cet ouvrage qui doit son nom, *Maqsourah*, à une imitation de l'ancien poème d'Ibn-Doreid. Voy. *Cat. codd. arab. bibl. Hann.*, n° CCLXXXVI, p. 159. Ce vers, avec les circonstances qui l'ont provoqué, s'y trouve fol. 105 v°; de même chez Meidani, *Prov.*, t. II, p. 623, et Hamasa, p. 191-193, comp. trad. de Rückert, t. II, p. 168; voir aussi le Sihâh de Djewhari sous le mot دارة. Le nombre 70 exprimé dans l'ancienne écriture arabe par la lettre ع ou o a sans doute fait naître l'opinion du commentateur que 70 signifie «dans un certain système de computation» le *zéro*. Le commentateur Mohammed ben Ahmed cite ce vers parmi les exemples de la figure de rhétorique *at-tadhmîn* (Voy. *Rhet. der Arab.*, von A. F. Mehren, p. 138) en ces termes : وللفقيه الخطيب القاضى أبى البركات ابن الحاجّ اعزّه الله وكُتُبه جزء فيه كلام لعبد الحق بن سبعين وأنشدنى

ألا يدّعوا ما قال عنكم فإنّه   محا السيف ما قال آبْنُ دارةَ أجمعا

وشرح ما أراد أنّ أصحاب ابن سبعين يعبرون عنه بآبْن دارة لأنّ شكل سبعين فى رسوم الحساب بالرومية دارة هكذا o وكان ابن سبعين اذا كتب اسمه يكتب عبد الحق ويرسم دارة فغاص الفقيه أبو البركات هذا الغوص وأتى بتضمين لا نظير له وإنّما ضمّن عجز البيت الثانى عن قول الشاعر

خُذوا العقل إن أعطاكم العقل قومُها
وكونوا كمَنْ سِم الهوانَ فأرْتعا
ولا تُكثروا فيه الضجاج فإنّه
محا السيفُ ما قال ابنُ دارةَ أجمعا

هو مما جرى عندهم مثلا ٥

Ibn Dâret, dans le sens de « fils de la demeure vide ». C'est ce qui a donné au commentateur Mohammed ben Ahmed, shérif de Grenade, occasion de lui appliquer l'ancien vers محا السيف ما قال ابن دارة اجمعا « le glaive a effacé tout ce qu'a dit Ibn Dâret », probablement en faisant allusion aux paroles hérétiques qu'on lui attribue. Ce nom *Ibn Dâret* serait un équivalent d'Ibn Sab'în, le nombre 70 signifiant, d'après la remarque du commentateur, dans un certain système de computation maghrébin, le zéro ou le vide. Il mourut à la Mecque l'an 669 de l'hégire (1272 de J. C.), âgé d'environ cinquante-cinq ans. Un de ses disciples, Yahya ben Ahmed ben Soleymân, a célébré sa vie dans un mémoire intitulé l'*Héritage de Mahomet* (الوراثة المحمدية), où, en récitant ses louanges, il ajoute cette notice : « Il appartenait à une des plus illustres familles d'Espagne, celle des Benou Sab'în, descendants d'Ali, de Coreish et de Gâfik. L'Espagne n'a pas produit d'homme plus éminent que lui ni plus digne de l'héritage du prophète. A l'âge de quinze ans, il composa l'ouvrage *Le noviciat du Soufi* (بدء العارف), qui, joint à ses autres compositions, prouve qu'il était rempli du saint esprit et soutenu de la force divine. » Le soufi Shihâb ed-Dîn ben Abou Hagalah de Telimsân, auteur du livre *Sakkurdân*[1], raconte, d'après le témoignage d'un de ses amis intimes de la Mecque,

[1] La Bibliothèque royale possède cet ouvrage, composé l'an 737 de l'hégire; sous la forme bizarre d'un éloge du nombre 7, il contient une partie de l'histoire d'Égypte, mêlée à toutes sortes d'anecdotes. Voy. *Cat. codd. arab. bibl. Haun.*, n° CXLIV, p. 95.

que la cause qui l'empêcha de visiter le tombeau du prophète à Médine, c'est qu'à l'approche du sanctuaire il fut saisi d'une agitation nerveuse qui provoqua des vomissements de sang; tandis que, d'après d'autres, comme nous le verrons ci-après, la haine du gouverneur de Médine le fit renoncer à ce saint devoir qu'il accomplit pourtant en secret. D'après l'historien célèbre Ibn Khaldoun, le sultan hafside de Tunis, Mohammed al-Mostansir Billah, fils du sultan Abou Zacaryah ben Abd el-Wâlid, reçut en montant sur le trône l'hommage des habitants de la Mecque, accompagné d'un diplôme rédigé par Ibn Sab'în et conservé dans l'histoire des Berbères[1]. Qu'il nous soit permis de citer, selon la traduction de M. de Slane, ce qui a rapport à la vie de notre auteur: « Il se trouvait alors, continue Ibn Khaldoun, domicilié à la Mecque, un soufi qui s'appelait Abou Mohammed Abd el-Haqq Ibn Sab'în. Cet individu ayant quitté Murcie, sa ville natale, s'était rendu d'abord à Tunis, et comme il était profondément versé dans la connaissance de la loi et des sciences intellectuelles, il avait affiché la prétention de s'être dompté au point de pouvoir marcher droit dans la voie du soufisme. Il professait même une partie des doctrines extravagantes que l'on apprend dans cette école, et il enseignait ouvertement que rien n'existe excepté Dieu. Il prétendait aussi avoir acquis la faculté de régir selon sa volonté toutes les diverses espèces d'êtres.

[1] Voy. l'*Histoire des Berbères*, par Ibn Khaldoun, publiée par de Slane, t. I, p. 416, et trad., t. II, p. 344-345.

Par suite de ses opinions, il se vit attaqué dans ses croyances religieuses et fut accusé de professer une doctrine impie et contraire aux bonnes mœurs; il finit même par encourir la réprobation d'Abou-Bekr Ibn Khalif al-Sakouni, ancien chef des théologiens de Séville et alors chef de ceux de Tunis. Ce personnage ayant déclaré qu'on devait poursuivre Ibn Sab'in comme criminel, les mouftis et les traditionnistes s'acharnèrent contre le novateur, dont ils repoussèrent les prétentions extravagantes. Craignant que ses adversaires ne trouvassent assez de preuves pour le faire condamner, Ibn Sab'in passa en Orient et se fixa à la Mecque. Réfugié dans l'asile inviolable du temple, il se lia d'amitié avec le shérif, seigneur de la ville, et l'encouragea dans la résolution qu'il avait formée de reconnaître la souveraineté d'Al-Mostansir, sultan de l'Ifriquia. Voulant capter la bienveillance de ce monarque et trouver le moyen de se venger à son tour, il composa et traça de sa propre main la lettre par laquelle les shérifs de la Mecque acceptaient ce prince pour souverain.» Ce document ne contenant que des tirades du Coran et de la Sonna inspirées par la plus vile adulation, au point de nommer le nouvel héritier du trône *Mahdi* ou «l'envoyé de Dieu», que présagent comme sauveur du monde les traditions shiites, est dénué de tout intérêt et confirme très bien le jugement un peu sobre qu'Ibn Khaldoun, en opposition avec la plupart de ses compatriotes, a porté sur notre philosophe. Terminons donc ces extraits en ajoutant quelques notices éparses du cé-

lèbre littérateur Lisân ed-Dîn, que nous trouvons dans le même ouvrage de Makkari concernant Ibn Sab'în. Après avoir mentionné les diverses opinions que les théologiens de l'Orient avaient répandues sur ses croyances religieuses et qui le forcèrent à chercher un dernier asile à la Mecque, ainsi que son inimitié avec le gouverneur de Médine qui l'empêcha de visiter la sainte ville et le tombeau du prophète, Lisân ed-Dîn mentionne expressément l'arrivée des *questions siciliennes* à Ceuta, envoyées par les savants chrétiens pour confondre les musulmans, et auxquelles Ibn Sab'în, malgré sa jeunesse, se chargea de répondre. Il naquit, selon les citations éparpillées d'autres biographes, à Murcie, l'an 614 de l'hégire (1218 de J. C.), et reçut son éducation en Espagne sous le maître Abou Ishâq ben Dahhâq. Tout jeune, il visita le Caire, Cabès, Bougie et Ceuta, et il commença à former une école philosophique parmi les pauvres et le bas peuple, dont une partie l'accompagna plus tard à son dernier refuge à la Mecque, où le shérif même fut un de ses adhérents. Parmi ses ouvrages sont nommés le livre الدُرَج (les degrés), الفتح المشترك, le livre d'Édris[1] et الإحاطة, outre plusieurs traités

[1] H. Khalfa mentionne ce livre avec le commentaire de Qothb ed-Dîn Abd el-Haqq ben Sab'în de Séville (mort en 669 de l'hégire), voy. t. III, p. 599; il nomme notre auteur encore t. III, p. 56, sous l'article الحروف الوضعية في; p. 59, il lui attribue les deux dissertations de la théologie mystique : حزب الفتح والنور وتجلى الرحمانية بالرحمة في عالم الظهور, et حزب الفرج والاستخلاص بسر تحقيق كلمة الإخلاص; et t. V, p. 329, l'ouvrage لمعة الحروف.

dont les noms nous semblent trop peu fixés pour être mentionnés, ainsi que plusieurs dissertations religieuses. Parmi les disciples d'Ibn Sab'în est cité comme le plus célèbre Abou-'l-Hasan Ali al-Shousteri, de la petite ville de Yodar[1], dans les environs de Guadix, mort l'an 668 de l'hégire (1271 de J. C.). Bien qu'Ibn Sab'în fût plus jeune, Al-Shousteri suivit pourtant ses leçons et se nomma dans ses compositions poétiques *Abd Ibn Sab'în* « serviteur d'Ibn Sab'în ». En cherchant un maître de philosophie, il aurait rencontré celui-ci, qui aurait répondu à sa demande : « Si tu veux le paradis, va chercher Ibn Mad'în ; mais si tu veux le seigneur du paradis, suis-moi ! » réponse qui nous paraît bien conforme au caractère hautain et pédantesque que nous trouvons dans ses introductions aux réponses des questions siciliennes.

§ II.

APERÇU DU CONTENU DE LA MISSIVE D'IBN SAB'ÎN ET EXPOSITION DE SES VUES SPÉCIALES SUR LES QUATRE QUESTIONS PHILOSOPHIQUES DE L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II.

1. Sur l'éternité du monde.

Nous avons grand'peine à comprendre le système cosmographique des Arabes, par lequel ils ont constitué un ciel divisé en plusieurs orbes animés par des êtres intelligents, dépendant du principe central de la suprême intelligence, créée par Dieu.

[1] Voy. Makkari, *l. c.*, t. I, p. 583, n° 114, et l'introduction, p. LI.

Ce n'est pourtant qu'un développement d'Aristote sur la métaphysique (l. XII, c. VII, VIII). « La nature des astres, dit Aristote, est une essence éternelle; ce qui meut est éternel et antérieur à ce qui est mu, et ce qui est antérieur à une essence est nécessairement une essence. Il est donc évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur nature, immobiles en soi et sans étendue; c'est la conséquence qui ressort de ce que nous avons dit plus haut. Ainsi les planètes sont certainement des essences, et l'une est la première, l'autre la seconde, dans le même ordre que celui qui règne entre le mouvement des astres[1]. » Bien qu'on ait tâché, de diverses manières, de soutenir le dogme principal d'Aristote, l'unité du moteur immobile et éternel, il serait pourtant bien difficile de concilier la théorie d'Aristote contenue dans ce chapitre avec celle de ses autres écrits. Selon ce passage, les astres sont éternels et impérissables de leur nature; ils semblent occuper le rang de dieux secondaires. Selon le système général, le Dieu d'Aristote, être transcendant et personnel, expression de la pure énergie et de la forme absolue, dont l'activité est la réflexion de sa propre personne, est séparé du monde qu'il gouverne par des lois d'attraction spirituelle, mais il ne s'y immisce qu'en tant qu'il met en mouvement la plus haute des sphères célestes. Ce Dieu ne satisfit pas pleinement les Arabes qui, en adoptant des êtres

[1] Voy. *La Métaph. d'Aristote*, trad. par Pierron et Zévort, t. II, p. 226, 227, 363, et Renan, *Averroès*, p. 91 et suiv.

intermédiaires entre Dieu et l'homme, les mettaient en même temps sous la dépendance absolue de leur Dieu. S'appuyant sur Aristote et la doctrine néo-platonicienne avec les hypostases, ils ont inventé les sphères des sept planètes, celle des étoiles fixes et celle du mouvement diurne ou la sphère environnante de l'éther, outre celle de l'intelligence suprême, aussi appelée *la parole* et *la volonté*, créée immédiatement par Dieu et qui donne à toutes les autres le mouvement circulaire et éternel, opposé au mouvement naturel des éléments vers le haut et le bas. Tout l'espace des cieux est rempli de l'éther, dont le nom, dérivé, selon Aristote, de ἀεὶ θεῖν, signifie « mouvement éternel »; tandis que les corps terrestres sont composés des quatre éléments, les sphères avec les étoiles sont formées de l'éther qui devient le principe divin du monde corporel. Ce monde, dont l'élément principal est la terre, qui par sa nature ne possède d'autre mouvement que celui de haut en bas, reste immobile au centre, tandis que le feu, léger de sa nature, a la tendance opposée et se dirige en haut; entre ces deux éléments, l'eau et l'air prennent leurs places relatives. Ce mouvement éternel, qui a pour but d'atteindre l'intelligence suprême, n'est pas le même pour toutes les sphères, mais diffère pour chacune selon la distance qui la sépare de l'intelligence suprême. Les diverses espèces d'intelligence émanent de celle-ci, et la dernière, qui préside au mouvement de la lune, la plus rapprochée de nous, est l'*intellect actif*, par l'influence

duquel l'intellect *passif* ou *hylique* qui est en nous se développe et devient *intellect en acte*. Lorsque ce dernier est arrivé à être toujours en acte et à s'identifier entièrement avec les formes intelligibles, on l'appelle intellect *acquis*. Du reste, la manière de peupler ces neuf sphères des intelligibles ou des universaux varie beaucoup et n'est pas fixe; on porte le nombre des intelligibles tantôt à trois, savoir l'*intellect universel*, l'*âme universelle* et *la nature* (*natura naturans*); tantôt à cinq, l'âme étant divisée en âme végétative, animale et rationnelle; tantôt à sept en y ajoutant la matière universelle et la forme universelle[1]. De cette manière, les philosophes ont évité le cercle vicieux de la série infinie des causes, et trouvé une loi d'attraction toute spirituelle, dans un temps où la loi de la gravitation n'avait pas encore changé toutes les opinions que l'antiquité nous avait transmises en héritage.

Conformément à la tradition du prophète « la première chose créée par Dieu est l'intelligence, » conception purement scientifique et dont nous trouvons les premières traces dans l'introduction brillante des Proverbes de Salomon; les théologiens philosophes des Arabes l'ont donnée à Dieu pour ministre, et elle porte ses lumières jusqu'à la der-

[1] La preuve qu'il y a des substances intermédiaires entre l'agent premier ou Dieu et la substance du monde qui porte les neuf catégories. Voy. Munk, *l. c.*, p. 37, 49, 63, 199, 360, et *Guide des égarés*, par Munk, t. I, p. 366 et suiv. Le manuscrit CCLVII de la Bibliothèque Bodléienne nous donne un aperçu du système soufi. Voy. *Cat. codd. arab.*, p. 222, éd. Nicoll.

nière limite de la création. Tout être créé porte en soi une certaine tendance à s'élever à un degré supérieur à celui qui constitue sa forme matérielle; mais il n'y a que l'homme doué d'une âme réceptive qui possède la faculté, sous l'inspiration de Dieu, de déchirer les voiles du monde sensuel, et de s'élever, soit par la science, soit par l'ascétisme, à la pure contemplation de Dieu. Aussi l'âme humaine devient-elle le microcosme et porte-t-elle en elle le reflet de tout cet ordre de l'univers. Préparés à l'argumentation un peu bizarre de l'auteur, nous allons faire connaître sa réponse à la première question de l'empereur sur l'éternité du monde.

Après avoir reproché à l'empereur la forme trop peu logique de sa question, il l'avertit en termes généraux d'être sur ses gardes contre les mots à double sens et douteux, qu'il ne faut jamais employer sans en préciser la signification, contre les questions trop générales qui laissent l'objet principal de la question douteux, comme aussi contre les réponses dont la teneur, à cause de leur généralité, ne donne rien de positif. Ensuite l'auteur commence à exposer les diverses explications de la notion du *monde* qui a été comprise en des sens très divers[1] :

Les théologiens philosophes ou les Asharites

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 299 r°, ligne 16. La question de l'empereur est formulée ainsi : الحكيم يدعى في جميع أقاويله بقدم العالم ولا شك أنه رأيه إلا أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه وإن لم يبرهن فمن أي قبيل هو كلامه فيه

prennent le mot *monde* exclusivement dans le sens de monde corporel avec ses attributs, ou de la matière avec ses accidents, en excluant le monde spirituel et les formes abstraites. Le monde, d'après eux, est un corps limité, doué d'une existence distincte et renfermant des accidents corporels. Il y en a d'autres qui, en opposition à leur système, y ont compris tout à l'exclusion de Dieu et de ses attributs divins. Parmi les anciens philosophes, il y en a qui entendent par le mot *monde* tout ce que renferme l'univers; d'autres l'identifient avec la matière et ses accidents en la divisant en matière *non homogène* et *homogène*. La première renferme quatre parties : la *raison*, l'*âme*, la *première matière* et la *forme abstraite;* la dernière, deux : le *monde des sphères* et le *monde naturel;* le monde des sphères en comprend neuf, le second comprend le *simple* et le *composé*. Le simple renferme les quatre éléments : le *feu*, l'*air*, l'*eau* et la *terre;* le composé, trois espèces : l'*animal*, la *plante* et le *minéral*, dont chacun a diverses subdivisions. De même les accidents sont *spirituels*, comme la science, la clémence, la générosité, et *corporels*, comme les couleurs, l'odeur et le goût, etc. D'autres ont banni toute substance spirituelle comme étrangère par sa nature à celle du monde. Enfin la notion du monde ne signifie souvent qu'un complexe homogène, par exemple, si nous disons le monde de l'âme, le monde de la raison, le monde du mystère, etc. Après cette définition, l'auteur passe à celle de l'éternité (القدم)[1]. Il y a deux

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 300 v°, l. 5.

sortes d'éternité : *celle avec fin* et *celle sans fin;* la première se dit par analogie d'une chose dont la durée dépasse toute autre durée, ce n'est que relativement qu'elle s'appelle *éternelle;* la dernière se dit de l'éternité absolue et se divise en éternité *temporelle* et *essentielle.* L'une se dit de ce qui a existé pendant tous les temps, qui ne fait jamais défaut et qui est sans fin; l'autre s'applique à ce qui, selon sa nature essentielle, n'a pas de cause d'existence. Aussi l'éternité temporelle a-t-elle un commencement temporel, tandis que ce qui est éternel par essence n'en a pas. Il est l'unique et le vrai Dieu qui n'a pas de cause d'existence, ni réelle ni virtuelle, étant lui-même sa dernière cause. C'est, fait remarquer Ibn Sab'în, le double sens de ces mots qui a donné lieu à toutes les discussions philosophiques sur cette matière. Nous trouvons maintenant les définitions des divers mots employés en arabe dans le sens de créer : إحداث, خلق et إبداع. Le premier mot إحداث signifie la création *temporelle* d'une chose qui n'a pas été auparavant, comme aussi la création *hors du temps*, identique avec la provocation de l'existence d'une chose qui, par son essence, n'a pas possédé cette existence[1]; on emploie de même ce mot pour désigner diverses créations de fantaisie. Les deux autres mots الخلق et الابداع sont synonymes et ont de même plusieurs significations; le premier

[1] L'auteur pense ici à la création des intelligibles; comp. le *Livre des définitions* par Djordjâni, éd. Flügel, sous ces articles.

(الخلق) signifie « donner la modalité de l'existence », ou « provoquer l'existence », la matière et la forme étant données, comme il est dit dans le Coran : « Il a créé l'homme de l'argile comme le potier » (s. LV, v. 13)[1]. C'est ainsi qu'on a expliqué cette création par l'expression « inventer la forme » (إبداع الهيئة), bien que, selon Aristote, la matière et la forme précèdent réellement cet acte de la création. Le terme الإبداع, « tirer l'existence d'une chose de rien », diffère du mot خلق, en tant que celui-ci suppose l'existence de la matière, et de إحداث, qui suppose le temps; ainsi l'on dit de Dieu بديع السموات « créateur des cieux et de la terre » (s. II, v. 3), parce qu'il les a créés sans aucune matière; mais au contraire خلق الإنسان « il a créé l'homme » (s. LV, v. 2, 13), l'ayant créé d'argile. Après s'être excusé de son style trop concis par le manque de temps, la médisance du *malin*, et la crainte que lui inspire son adversaire *le fou*, notre auteur termine ce discours préliminaire et commence la réponse à la question de l'empereur[2].

« Beaucoup de commentateurs d'Aristote ont mal compris cet auteur, soit par négligence dans l'interprétation des mots équivoques, soit par défaut d'études suffisantes, soit par une direction perverse de leur mauvaise volonté, par exemple Alexandre

[1] Voy. le commentaire de Beydhawi, éd. Fleischer, sur. II, v. 3.

[2] Le texte du dernier passage se trouve fol. 301 v°, l. 6 : فأنهم وأقبل العذر لضيق الوقت وتشنيع الشرير وخوف المعتوه ۞

d'Aphrodisie[1] et Thémistius[2]; parmi les modernes Ibn Sina (*Avicenna*)[3] et Ibn Sayigh (Ibn Badja ou Avempace)[4], qui prétendent qu'il est impossible de fixer le sens des métaphysiques d'Aristote. Nous leur répondons : Ceux qui, comme Galien[5] et d'autres, font de la controverse sans études suffisantes, perdent évidemment leur cause, sans qu'on ait besoin de les réfuter. Quant à ceux qui expliquent d'Aristote ce qui leur convient et ce qui est conforme à leur conviction, laissant à part toute autre matière qui ne leur convient pas, ou ceux qui, par leurs opinions préconçues et leur système arrêté, se jettent dans la controverse, il ne faut pas leur prêter attention; la vérité elle-même jugera entre les deux parties

[1] Alexandre d'Aphrodisie, chargé du cours de philosophie sous l'empereur Septime Sévère vers l'an 200 de J. C., et célèbre par le nom d'Exégète et d'Aristote II, regardait l'âme comme la forme du corps, inséparable de celui-ci, et niait son immortalité. Conf. Renan, *Averroès*, p. 99, et ci-après dans le dernier chapitre.

[2] Thémistius, néo-platonicien de la dernière moitié du IV[e] siècle, est auteur d'un commentaire sur l'âme. Conf. Zeller, *Phil. der Griechen*, t. III, II, p. 668-672.

[3] Sur Avicenne, né l'an 370 de l'hégire (980 de J. C.), mort l'an 428 de l'hégire (1037 de J. C.), contre lequel Gazâli a dirigé sa *Destruction des philosophes*, voy. l'art. de Munk, *l. c.*, p. 352-366.

[4] Sur Ibn Badja, né vers la fin du XI[e] siècle, mort l'an 533 de l'hégire (1138 de J. C.), qui professait la doctrine sur l'unité des âmes, voy. *ibid.*, p. 383-410.

[5] Galien, né l'an 131 de J. C., mort vers l'an 200, et célèbre comme médecin, appartient aux éclectiques de l'école péripatéticienne. Dans sa doctrine sur l'âme, il s'écarte de la doctrine d'Aristote, n'osant professer ni son anéantissement avec le corps, ni son immortalité. Sur ses ouvrages traduits en arabe, voy. Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus et commentariis*, p. 241-243.

et rendra possible à chacune de corriger ses opinions et de fixer ce qui est juste. Il faut se tenir convaincu que personne n'a trouvé la vérité absolue, ni ne s'en est écarté totalement, aussi longtemps que d'un côté elle n'est pas confirmée par la preuve évidente, et de l'autre, qu'elle n'est pas réfutée par une démonstration solide. C'est la vérité elle-même dont il s'agit, peu importe si Aristote l'a trouvée le premier ou non, car, dans ce cas, on n'aura pas besoin de son opinion ni de sa spéculation. Celui qui avec bonne foi cherche la vérité elle-même, expliquera Aristote dans un sens strictement conforme à la réalité de chaque question et à la connaissance qu'il a du grand philosophe, et laissera de côté ses erreurs sans leur donner la préférence. » Après cette introduction que nous avons rendue à peu près verbalement, l'auteur nous expose la méthode d'Aristote selon ses divers écrits. L'ouvrage fondamental est *la Logique*, après lequel il nous a laissé *la Physique*, d'où il revient aux catégories qu'il a traitées dans le premier ouvrage, et établit la différence entre les rapports purement logiques et physiques. Ces derniers, il les divise en rapports qu'on trouve dispersés en divers objets, et en rapports qui sont réunis dans un seul, et qu'on perçoit par la même sensation; par exemple, en touchant un corps, nous le trouvons tantôt dur et chaud, tantôt mou et froid. Aristote arrive ainsi à la notion de la *substance* et à celle des *accidents*. En continuant sa spéculation, il aboutit à la notion de la chose qui n'est pas perceptible à la sensation, et qui est la

substance absolue; ce n'est que relativement et en comparaison avec celle-ci que la première porte le nom de substance. Il fixe alors le nombre des accidents physiques et logiques à neuf et expose l'impossibilité de séparer, soit par la sensation, soit par la conception, la substance de ces accidents. Enfin il établit que tout ce qu'il a nommé substance a une étendue en longueur, en largeur et en profondeur, et le nomme tantôt *corps*, tantôt *substance corporelle*. Ainsi toutes les choses qui existent sont des *corps* et des *accidents*, ou des *substances corporelles* avec *leurs accidents*. Tel est le contenu du livre de la physique, que le philosophe grec a soumise à la spéculation par la méthode dialectique, en indiquant les limites de cette méthode. Partout où il lui a été possible de fixer la vérité par une démonstration solide (برهان), il l'a fait, mais dans le cas contraire, si ces conditions manquaient, il a laissé tout intact à ses successeurs. C'est ainsi qu'après avoir mis en parallèle les objets dialectiques et les objets certains, il s'est arrêté à la certitude, et, par la méthode spéculative, il est arrivé aux lois fondamentales de toutes les choses créées, en exposant leur quiddité et leur causalité (ماي ولمي). Toute chose corporelle a deux points de départ, l'un virtuel, appelé *matière*, l'autre réel, appelé *forme*. Après une spéculation ardue, il arrive aux notions de la *matière*, de la *forme*, du *principe agent* et du *but*. En continuant ses recherches sur la nature, le développement de la nature et la notion des choses naturelles, il examine si

l'existence d'une substance corporelle qui s'étend à l'infini est possible ou non, et il aboutit à cette conclusion que « toute substance corporelle et naturelle est limitée. » Après avoir exposé la différence entre l'infini et le fini, il examine le mouvement, sa nature et sa cause; si le lieu est une nécessité inhérente au corps ou un accident, et si l'on a besoin du vide pour le mouvement. Il conclut enfin à nier l'existence du vide, et, par le mouvement perpétuel, il établit l'existence d'un *corps fini* embrassant tous les corps matériels et doué d'un mouvement circulaire autour d'un centre, mouvement qui lui fait supposer de nouveau l'existence d'un premier moteur, être différent de toute nature corporelle et séparé de tout corps et de toute matière, qu'il faut examiner par une méthode bien différente; c'est ce qu'il a fait dans le livre (السماع الطبيعى) *Auscultatio physica*. Dans cet ouvrage, il part de la thèse que le vide n'existe pas, et qu'il faut absolument supposer un être doué du mouvement circulaire et embrassant toutes les choses créées. Après avoir examiné si, parmi les corps matériels, il y en a qui précèdent les autres, il répond par l'affirmative. Puis, dans ses recherches sur le mouvement, il en distingue trois : le *circulaire*, le *centripète* et le *centrifuge*, et suppose cinq corps dont le dernier, l'intellect universel, diffère des quatre autres en matière et en forme et renferme la cause de leurs existences, de même que les trois règnes de la nature dépendent de ces quatre corps [1]. Après avoir traité les

[1] Ces cinq corps sont les substances simples ou les émanations in-

diverses espèces de composition du monde dans le livre *De cœlo et mundo* (السماء والعالم), il continue dans un autre ouvrage ses recherches sur les éléments qui ont produit tout ce qui existe dans le monde. Il les examine au point de vue de leurs forces et de leurs principes, et cherche si, en agissant l'un sur l'autre et en recevant des impressions, ils ont fait naître les objets matériels par la vertu d'un principe extérieur ou par celle d'un principe inné et intérieur. Enfin il arrive à cette conclusion qu'il faut nécessairement supposer l'existence d'agents extérieurs qui dirigent toutes ces forces; d'après son opinion, ce sont *les corps célestes* qui ont la fonction de causes actives. De cette manière, il fixe la notion de la création, sa modalité et sa causalité, et pose la question de savoir si la création se réduit au néant ou non; tel est l'objet du livre *De generatione et corruptione* (الكون والفساد). Dans un ouvrage postérieur, *De meteoris* (الآثار العلوية), il continue ses recherches sur les éléments, leurs diverses natures et leurs affinités, sur les corps célestes et leurs compositions; après quoi, il expose dans la quatrième section de cet ouvrage la manière dont ces éléments forment, par leurs combinaisons, des minéraux, des plantes et des animaux, jusqu'à ce qu'il arrive à la notion générale de l'âme. Toute cette exposition préliminaire, dont nous avons énuméré le contenu principal,

termédiaires entre la cause première (Dieu) et le monde de la corporalité: l'*intellect universel*, l'*âme divisée* en *végétative*, *animale* et *rationnelle* et la *nature*, en rapport avec la corporalité (*natura naturans*). Voy. Munk, *l. c.*, p. 199.

ne servira qu'à faire comprendre les arguments d'Aristote concernant la question de l'éternité du monde; il en reproduit onze qui, selon Ibn Sab'în, s'appuient tous sur les ouvrages que nous venons de citer. Ayant l'intention de publier toute cette partie avec le texte entier, nous nous bornerons à une simple exposition. « Selon Aristote, il est impossible de se représenter l'existence du monde après un état de non-existence, si ce n'est simultanément avec la notion du temps; la notion du temps doit nécessairement le précéder. Or le temps, selon Aristote, appartient nécessairement à la notion du monde et indique la mesure du mouvement. Cela donné, et le temps étant inséparable de la notion du monde, la création dans un temps qui précède est impossible, la notion du monde exigeant et le temps qui précède et le temps qui suit [1]. » Après avoir terminé toute cette argumentation aristotélique sur l'éternité du monde [2], Ibn Sab'în remarque qu'Aristote s'est ravisé dans un âge plus avancé, ce qui apparaît dans ses ouvrages postérieurs : (التفّاحة) *Pomum*, (الخير المحض) *De bono absolato*, et (علم الوحدة) *De scientia unitatis* [3].

[1] Voy. ces arguments dans l'ouvrage *Hist. des philosophes et des théologiens musulmans*, par M. G. Dugat, p. 303 et suiv.

[2] Voy. manuscrit bodléien, fol. 306 r°, ligne dernière.

[3] Ces écrits apocryphes ont été mentionnés par Wenrich, *De auct. græc. versionibus*, etc. p. 138-139, et Fabricius, *Bibl. gr.*, t. II, p. 166; comp. ci-après. L'ouvrage intitulé *De bono absoluto* se trouve à la bibliothèque de Leyde. Voy. *Cat. codd. orient. bibl. Lugd. Bat.*, t. III, p. 312; selon M. de Goeje, le néo-platonicien Proclus en serait l'auteur.

En général, remarque Ibn Sab'în, puisque la vérité ne se trouve pas par la relation d'une opinion étrangère, le savant, sans s'occuper ni d'Aristote, ni du *méchant*, doit la chercher elle-même, surtout dans les questions compliquées. La difficulté est que l'argumentation d'Aristote sur l'éternité du monde doit en tout cas reposer sur l'exposition de ses opinions antérieures; mais alors, comment est-il possible de mettre d'accord sa doctrine sur le mouvement éternel et le moteur primitif avec sa supposition d'une matière limitée et corporelle? L'auteur termine la discussion en nous montrant, par les argumentations des Asharites, d'Avempace et d'Avicenne, comme aussi d'une partie des anciens péripatéticiens (طائفة المشّائين المرحومين), l'incohérence du système d'Aristote et la fausseté de sa démonstration sur l'éternité du monde, tirée de la supposition d'un mouvement éternel qui dériverait d'un premier principe moteur. Il démontre qu'Aristote s'est égaré dans ses prémisses et nous a laissé une argumentation non pas solide, mais purement dialectique, qu'il a inventée pour persister dans ses opinions préconçues [1]. «Si tu avais cherché la vérité même, conclut l'auteur, elle te serait parvenue; mais tu n'as cherché que l'opinion d'Aristote; alors il faut dire: L'homme mordu par le scorpion [2], peut-être guérira-t-il. Mais la vérité dépasse

[1] Voir une même opinion critique de S. Munk sur le système d'Ibn Gebirol relatif à la création du monde, *l. c.*, p. 232.

[2] Sur cette locution proverbiale, comp. *Les colliers d'or de Za-*

dans sa sublimité et Aristote et tout autre. » Le résultat final de la discussion sur la question de l'éternité du monde est donc celui-ci : nous trouvons le monde contenu virtuellement dans l'essence de la divinité (داخل فى مدلول الآنيّة), après que nous avons effacé toute notion de temps et de lieu et supprimé toute relation à cet égard avec l'Être suprême; mais en regardant le monde actuel au point de vue du temps et du lieu, il faut nécessairement tenir à la croyance de sa création temporelle, par laquelle il a reçu sa forme actuelle, et de son retour futur dans l'essence divine[1].

2. Sur les sciences préliminaires et le but de la métaphysique.

Après l'occupation mahométane de la Syrie, les Arabes arrivent à la première connaissance d'une certaine partie des livres aristotéliques et, bientôt après, quand, sous les premiers Abbasides, ils commencent eux-mêmes à faire traduire Aristote tout entier, le philosophe stagirite devient presque l'objet d'un culte dans la littérature arabe. « Il est, dit Aver-

makhchari, par M. Barbier de Meynard, p. 55, et Meidani, *Proverbes*, éd. Freytag, t. I, p. 619.

[1] Le texte du dernier passage se trouve fol. 308 v°, l. 18-23:
والذى تقول أنّ العالم داخل فى مدلول الآنيّة إذا محت أقسامها وعُم
عن الزمان والمكان وقطعت الإضافة المحضة المساوية والغير المساوية وأُعطى
النظر حقّه والمنظور فيه على ما يجب بعد ان تفرّغ من مجرّد على مجرّد
دليلاً له اليه على ما هو منه فيما صدر عنه ويعود هو بمصار ذاته ۞

والسلام على المحققين خاصّة   انقضى الكلام والحمد لله

rhoës dans sa préface au commentaire de la physique, le plus sage des Grecs; les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle. Aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a rien pu ajouter à ses écrits. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse, et l'être ainsi privilégié mérite d'être appelé *divin* plutôt qu'*humain*, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin*[1]. »

C'est ordinairement par l'intermédiaire des traductions syriaques que les Arabes ont acquis une vue très superficielle de la philosophie grecque; tout ce qui précède Platon et Aristote a le caractère plutôt mythique que scientifique, et on a grand'

[1] Le texte latin de ce morceau, que nous avons reproduit selon les versions de M. Renan et de S. Munk (voy. *Aver. et l'Averrh.*, p. 41, et *Mélanges de philos. juive et ar.*, p. 316), se trouve dans l'édition d'Aristote *Opera Aristotelis Stagiritæ cum Averrhoës Cordub. variis in eadem comment.* Venetiis 1562. « Nomen auctoris est Aristoteles, filius Nicomachi, sapientissimus Græcorum, qui composuit alios libros in hac arte et in logica et metaphysica, et ipse *invenit* et *complevit* has tres artes. *Invenit* quia quidquid invenitur ab antiquis scriptum in hac scientia, non est dignum quod sit pars artis hujus, nec ambiguitas etiam, nedum quod principia essent. *Complevit*, quia nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus quod est mille et quingentorum annorum, nihil addidit nec invenit in ejus verbis errorem alicujus quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno, miraculosum et extraneum existit, et hæc dispositio quum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus. » De pareils jugements se trouvent cités par Renan, d'après *Gener. animal.*, et *De anima*, lib. III, fol. 169 (éd. 1560); conf. Ozanam, *Dante et la philos. catholique*, Paris, 1872, p. 459-460.

peine à y reconnaître les noms défigurés des philosophes de l'antiquité. En général, ce serait un travail stérile de vouloir préciser les sources d'où ils ont tiré leurs notions totalement confuses, par exemple sur Pythagore, sur Socrate, quelquefois même sur Platon; à chaque pas on trouve des bévues incroyables, et on peut tout au plus reconnaître que s'ils ont réussi à tracer un cadre quelconque du développement de la philosophie antique, ils sont dénués de tout sentiment de critique pour comprendre, même approximativement, ce développement[1]. C'est avec les traductions d'Aristote de seconde main que nous commençons à découvrir une base scientifique. Ibn Sab'în fait une remarque assez intéressante dans le morceau concernant les diverses opinions sur l'immortalité de l'âme[2] que nous communiquerons ci-après. Selon notre auteur, le premier qui ait traduit les livres d'Aristote et les ait communiqués aux musulmans, a été un personnage nommé Al-Kâhin oul-Isrâthi (الكاهن الإسراطى, «le prêtre Isrâthi»). Grec de naissance[3], il aurait d'abord professé

[1] Comp. les divers jugements sur les traductions d'Averrhoès et sur le rapport général entre les textes grecs et les traductions arabes. Wenrich, *l. c.*, p. 168-169; S. Munk, *Mélanges*, p. 240, 315; Wright, *Catal. of Syrian manuscripts*, part III, p. 189; Renan, *De phil. peripat. apud Syros*, Paris, 1852, p. 55 sq.

[2] Voy. man. bodl., fol. 335 v°.

[3] Comme, dans la liste des traducteurs aristotéliques qui se trouve dans le *Fihrist*, édition Flügel, t. I, p. 248-252, nous ne trouvons aucune trace de ce nom, nous ne saurions avec qui l'identifier. Comp. *Al-Farâbi*, par Steinschneider, p. 87, et le texte arabe, p. 212. Voy.

l'opinion de l'anéantissement de l'âme, puis dans son commentaire sur la septième section de l'ouvrage d'Aristote, *Auscultatio physica*, traitant de la force motrice du corps, il aurait changé d'opinion et admis son immortalité. Peut-être retrouvons-nous le même personnage sous le nom de l'*évêque Israïl* dans la citation faite par 'Ibn Abi-Osaybiah du livre de Farâbi sur la philosophie et son développement. Le point principal de cet article est de nous faire remarquer que la philosophie alexandrine s'était répandue à Antioche, et de là, par l'entremise des disciples d'un maître de Harrân, parmi lesquels semble être nommé le même Israïl, jusqu'à Baghdad. Selon Ibn Sab'în, cet Isrâthi n'est pas mahométan; en effet, en exposant les opinions des philosophes précédents, il distingue les philosophes arabes, parmi lesquels il nomme premièrement Al-Farâbi comme hésitant en trois endroits de ses écrits sur la question de l'immortalité de l'âme, mais enfin, conformément à la doctrine des Soufis, se décidant pour l'immortalité. Nous avons déjà vu dans le compte rendu de la réponse à la première question de l'empereur que nous ne pourrons attendre d'Ibn Sab'în une véritable explication des opinions d'Aristote, nous ne trouverons dans son Traité qu'une application de sa doctrine dans le sens néoplatonicien, ou dans celui du soufisme bien arrêté de l'auteur. Ainsi, en expliquant sa réponse à la deuxième question de l'empereur : « Quel est le but

Hammer-Purgstall, *Litterat. Ges. der Ar.*, t. IV, p. 292, et *Journ. asiat.*, 1855, t. V, p. 435.

de la métaphysique (la théologie) et en quoi consistent les connaissances préalables qu'elle exige, s'il y en a[1]? » il nous donne une vue générale de différents écrits d'Aristote et explique à sa manière comment, dans ce système, l'un de ces écrits aurait provoqué l'autre :

« La science divine (العلم الإلاهي) ou la théologie conduit l'homme à la spéculation sur ce qui dépasse le monde visible, et sur les causes finales de son existence. Son but est le *perfectionnement de l'homme et son bonheur*, tandis que toutes les autres branches de la science humaine n'existent que pour perfectionner l'intelligence humaine à laquelle l'homme doit son existence, ou pour conserver sa nature intègre, ou préparer les moyens d'y arriver. Platon, par exemple, parmi les anciens, a défini l'homme comme un être séparé et élevé, et la philosophie comme la *ressemblance à Dieu*, autant qu'elle dépend du pouvoir humain. Selon les anciens philosophes, le bien absolu n'existant qu'en Dieu, et le bonheur suprême étant de le connaître, toute jouissance dépend du degré de cette connaissance, et tout perfectionne-

[1] La question de l'empereur est formulée ainsi : ما هو المقصود من العلم الإلاهي وما مقدماته الضرورية إن كان له مقدمات. Gazâli entend par l'expression الضرورية les connaissances *a priori*, avec lesquelles l'homme naît et qui dérivent immédiatement de Dieu, opposées aux connaissances acquises المكتسبة. Les sciences sont divisées, selon lui, en *rationnelles* et en sciences appartenant à *la loi*; les premières en sciences *a priori* et *acquises*, et ces dernières en *mondaines* et en *transcendantes* (أخروية et دنيوية). Voy. *Yhyá el-Oloum*, éd. du Caire, t. III, p. 15.

ment dépend du plus ou moins de succès de nos recherches; donc, pour arriver à ce but, nous avons besoin de l'âme, de la raison et de la spéculation. Le perfectionnement de l'intelligence humaine étant le bonheur véritable, c'est la théologie qui nous y conduit. Mais le but suprême de la théologie, selon les Soufis, est d'arriver à la connaissance de l'unité absolue de Dieu, laquelle absorbe en elle tout autre objet de connaissance, tandis que les autres sciences servent seulement à indiquer la route qui mène à cette notion de Dieu unique et premier principe de tout ce qui existe[1]. Les anciens n'ont compris que le premier degré de ce bonheur, parce qu'ils ont fait consister le bien suprême dans l'*imitation de Dieu*, mais non pas dans l'*absorption* de l'homme en Dieu. Ce qu'ils ont dit de la béatitude de Dieu n'est qu'une assimilation à l'état de l'homme privé de tout sentiment et ne contient que de vaines futilités. Au contraire, les Soufis ont regardé l'union entière avec Dieu comme le but final de la science divine ou de la théologie; le moyen d'y arriver est la résignation,

[1] Voir le même développement des moyens pour arriver à la connaissance des substances simples, chez Munk, *l. c.*, p. 201 et suiv. Les vues de l'auteur sont tout à fait conformes à celles du néo-platonicien Plotin (mort l'an 270 de J. C.) qui, ayant abandonné le dualisme qui existait, selon Aristote, entre la forme et la matière, réduisit tout à l'Être suprême et unique. La pensée humaine étant incapable par elle-même d'arriver à la notion de cet être, c'est par l'extase mystique, don de Dieu, que l'homme s'y élève. On peut indiquer, comme l'auteur le dit peu après, la route qui y conduit, mais l'état extatique dépasse toute description; l'homme perçoit alors l'unité momentanément (*ἔκστασις* et *ἅπλωσις*), mais aussitôt qu'il veut la contempler, tout disparaît.

et l'aveu de l'impuissance de nos facultés intellectuelles forme chez eux la vraie méthode de la conception de Dieu. Le seul être qui existe en réalité étant Dieu, l'homme, l'être limité, en y arrivant, périrait; c'est pourquoi le bonheur humain, selon les Soufis et d'après leur science théologique, c'est la méditation, l'invocation du nom divin, la faculté de recevoir les effluves des grâces célestes, l'asservissement des impressions sensuelles, l'action conforme à la vérité révélée au cœur, la purification des forces spirituelles par l'invocation de Dieu et la direction des œuvres humaines dans ce sens. Aussi les Soufis sont-ils plus rapprochés de la vérité que les philosophes anciens; tandis que ceux-ci ont pris pour base les différentes branches de science, ceux-là, au contraire, s'appuient seulement sur la nature psychique et physique de l'homme[1]. » D'après ce qui précède, le but de la théologie ou de la métaphysique chez les anciens était *le perfectionnement*, Pour y arriver, ils ont d'abord regardé le monde visible, et, parmi les biens terrestres, ils en ont choisi quatre, sur la nature desquels tout le monde était d'accord, savoir la *santé du corps*, la *santé des*

[1] Gazâli (voy. l'*Yhyâ el-Oloum*, t. III, p. 16) dit, concernant le rapport des sciences rationnelles ou mondaines aux sciences religieuses, celles du Coran et de la Sonna : « Celui qui tient à la science religieuse ou à l'autorité seule, sans science rationnelle, est *ignorant*, tandis que celui qui croit se passer du Coran et de la Sonna est dans l'erreur. Les sciences rationnelles ont la valeur de *nourriture*, les autres celle de *remèdes;* l'opinion que la réunion des unes et des autres est impossible dérive d'un aveuglement de l'esprit.

sens, *l'intégrité de la force intellectuelle* et la *connaissance des moyens d'y arriver;* ces quatre parties ont été regardées par eux comme les conditions absolument nécessaires du développement ultérieur. Après quoi, ils ont trouvé dans leur âme le désir de pénétrer dans les véritables notions des objets sensuels qui les entourent, en regardant les cieux et la terre, et de réfléchir sur les impressions de leur âme et sur les communications des autres êtres humains. Satisfaire ce désir était pour eux une jouissance et formait la base d'une science dont le but était, ou de conserver les quatre conditions ci-dessus nommées, ou d'acquérir la science pure, tout à fait indépendante d'un but extérieur quelconque. La première partie de cette science a été nommée *pratique*, la deuxième *spéculative*. Après avoir observé que les perceptions de la science pratique sont de trois espèces : les *perceptions sensuelles*, les *perceptions du premier degré d'intelligence*, les *perceptions de réflexion et de spéculation*, dont les premières forment la base des suivantes, on appela les premières classes *préliminaires* (مقدّمات), et la dernière, en tant qu'on arrivait au but, *résultats* (النتائج). Les animaux participant à la faculté d'avoir des perceptions sensuelles, on a fixé l'essence distinctive de l'homme dans les deux autres; mais, pour s'y développer, il lui a fallu nécessairement connaître les principes du monde environnant et l'essence de sa propre âme. Ainsi les philosophes distinguaient chez l'homme deux parties, l'une dé-

pendant de la nature, l'autre de la volonté; aux études de la première classe on donnait le nom d'*études spéculatives de la nature*, à celles de la deuxième classe, le nom d'*études de l'homme* ou *études éthiques*. La méthode scientifique étant indispensable, il fallut distinguer la certitude de la faculté d'imaginer et d'opiner; à tout ce qui appartient à cette science on donna le nom de *logique*, et celle-ci fut divisée en neuf parties[1] :

La première traite des notions simples appliquées à tous les êtres; elle est connue sous le nom de *Catégories* (Κατηγορίαι, en arabe مقولات);

La deuxième traite de la manière de former des jugements simples, soit par affirmation, soit par négation; elle est appelée *Pâri erminias* (Περὶ Ἑρμηνείας);

La troisième traite de la manière de composer un syllogisme pour prouver par analogie ce qui est inconnu; elle est nommée *Analytica*, premiers analytiques (Ἀναλυτικὰ πρότερα);

La quatrième donne les conditions et les prémisses

[1] Voy. man. bodl., fol. 312 v°, l. 19. Comp. Ibn-Khaldoun, *Prolégom.*, trad. par M. de Slane, t. III, p. 153, qui n'indique que huit parties appartenant à l'Organon; la neuvième y est remplacée par l'introduction de Porphyrius et traite des universaux; comp. Al-Farâbi von H. Steinschneider, p. 208 (*Mém. de l'Acad. impér. des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII[e] série, t. XIII, 4), et Munk, *Mélanges*, p. 313. Nous avons le même ordre d'études pour arriver à la science métaphysique, selon le système d'Ibn-Gebirol, comp. Munk, *l. c.*, p. 230-232.

d'une argumentation sûre et solide; elle est appelée *Apodictica*, ou derniers analytiques (Ἀναλυτικὰ ὕστερα);

La cinquième traite des analogies utiles sur les matières qui dépassent une démonstration solide; elle est appelée *Topica* (Τοπικά), ou l'art de discuter (الجدل);

La sixième traite des erreurs de l'argumentation; elle est nommée *Sofistica* (Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλεγχῶν);

La septième donne les notions appartenant à la rhétorique (ῥητορική = المعانى الخطبية[1]);

La huitième concerne l'art de la poésie (Περὶ Ποιητικῆς);

La neuvième manque.

Par cette méthode, en établissant les diverses espèces de prémisses, de formes d'analogie et de démonstration, on arrive à la notion de l'âme qui, dans l'usage de la langue, comprend cinq espèces : l'*âme végétative*, l'*âme animale*, l'*âme raisonnable*, l'*âme de sagesse* et l'*âme de prophétie* (نفس حيوانية ، نباتية ، ناطقة ، حكمية ، نبوية). Mais l'existence de l'âme avec ses forces si diverses, occultes, manifestes, naturelles, passionnées et intellectuelles fait supposer nécessairement celle de l'*intellect*, qui se présente à nous comme *matériel* ou *hylique*, *virtuel* et *acquis* (عقل هيولانى

[1] Appelée par Aristote μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα. Une partie des noms grecs rendus en arabe a été plus ou moins estropiée, mais on y reconnait facilement les formes du texte original.

(عقل بالملكة وعقل مستفاد). Par sa nature, c'est une substance simple et incorporelle qui ne passe de l'état virtuel en action et ne devient *pratique* ou *scientifique* que par l'entremise d'une tout autre espèce d'intellect, savoir, l'*intellect actif* (العقل الفعّال). C'est celui-ci, création immédiate de Dieu, qui constitue la nature véritable de l'homme et qui le fait parvenir peu à peu au dernier degré de perfectionnement. La notion de l'homme comprend ces deux facteurs réunis, l'*âme humaine* comme le *substratum*, et l'*intellect*. Cet intellect, comprenant toutes les sciences, doit donc être envisagé comme préliminaire et nécessaire à l'homme pour arriver à son perfectionnement; l'âme est le substratum de cet intellect, et la notion de l'homme n'est composée que de ces deux facteurs. Les formes de cet intellect émanent de Dieu, depuis la première union de l'âme au corps jusqu'au dernier degré de perfectionnement[1]. L'âme humaine et son intelligence ne représentent que des degrés divers du développement auquel toutes les sciences servent de pré-

[1] Voici le texte arabe du dernier morceau, fol. 314 v°, l. 1, sq. :
فمع عندهم أن العقل هو الضرورى المقوّم لصورة الكمال وهو المتمم لمعنى الإنسانية والنفس موضوعة له واذا تفهم العالم الروحانى لم يفرق بين الأمرين لأنّ الإنسان موضوعٌ لهما تظهر فيه صور بحسب ما يفيض عليه من واهب الصور فاوّل صورة تتّصل به النفسُ التى تدخل الجسم فى حدّها ثم الثانية ثم الثالثة ثمّ الرابعة ثم يمضى الأمر به الى كماله الاخير فالنفس الإنسانية والعقل الانسانى إنما هو مراتب ومعقولُ الإنسان يمضى عليهما ولا يتوهّم فى ذلك عدد ولا تغيير الخ

liminaires, comme tout ce développement ne sert qu'au bonheur suprême de l'homme.

La philosophie, selon l'exposition précédente, se divise en philosophie *théorique* (العلم) et *pratique* (العمل).

A. La philosophie théorique comprend trois parties :

I. Science des éléments ou science de la nature (la science inférieure), subdivisée en : 1° sciences des éléments; 2° sciences de l'animal; 3° sciences des plantes.

II. Science des mathématiques (la science moyenne), dont les subdivisions sont : 1° le nombre; 2° la géométrie; 3° l'astronomie; 4° la musique.

III. La métaphysique ou la théologie (la science supérieure), c'est-à-dire science de l'unité de Dieu, dont les subdivisions sont : 1° l'unité de Dieu; 2° les attributs de Dieu.

B. La philosophie pratique comprend trois parties :

I. L'éthique ou la morale, subdivisée en trois parties.

II. L'économie de la famille.

III. La politique (سياسة الذات, المنزل, المدينة).

Aristote nous a laissé des livres sur presque toutes ces parties de la science, outre l'ouvrage fondamen-

tal dont nous avons fait mention ci-dessus; les voici selon l'ordre déjà établi[1] :

I. Sur la philosophie de la nature, il a composé :

1° سماع الكيان (Φυσικὴ ἀκρόασις, *Auscultatio physica*)[2];

2° كتاب الآثار العلويّة (Μετεωρολογικά, *Liber de meteoris*)[3];

3° طبائع الحيوان (Περὶ τὰ ζῶα ἱστορία, *Hist. anim.*)[4];

4° كتاب النبات (Περὶ φυτῶν, *De plantis*)[5];

5° كتاب الحسّ والمحسوس (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili*)[6];

6° كتاب النواميس (Οἱ νόμοι)[7].

II. Sur les mathématiques, il ne nous a laissé lui-même aucun ouvrage, ses prédécesseurs ayant traité cette branche suffisamment.

III. Dans la métaphysique ou la théologie, il nous a laissé :

[1] Voy. manuscrit bodléien, p. 315 v°.
[2] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 134, 147.
[3] Voy. *ibid.*, 134, 155.
[4] Voy. *ibid.*, p. 135.
[5] Voy. *ibid.*, p. 150.
[6] Voy. *ibid.*, p. 148, et Munk, *l. c.*, p. 434.
[7] Ce nom paraît tiré de l'ouvrage de Platon Οἱ νόμοι; mais il s'agit sans doute d'un livre sur la magie naturelle. Cf. *Journal de la Soc. asiat. allem.*, t. XX, p. 470; de *Goeje*, *Cat. Codd. or.*, t. III, p. 306.

1° La métaphysique, ما بعد الطبيعة (Τὰ *μετὰ τὰ Φυσικά*)[1];

2° كتاب خير المحض (*De summo bono*)[2];

3° التفّاحة (*Pomum*)[3];

4° كتاب الوحدة (*De unitate Dei*)[4];

5° كتاب تولجيا (*Theologia*)[5].

Dans la philosophie pratique, il nous a laissé :

1° كتاب الاخلاق (Ἠθικὰ Νικομάχεια, *Ethica*)[6];

2° سياسة الذات (Πολιτικά, *Politica?*)[7];

3° تدبير المدينة (*De republica*)[8].

Jusqu'à présent, nous avons exposé la partie aristotélique du système de l'auteur, mais à l'envisager comme soufi mahométan qui se vante même d'un certain degré d'orthodoxie, il nous reste à faire connaître ses opinions ultérieures. « Les préliminaires de la théologie, continue l'auteur, selon la loi mahométane, sont théoriques et pratiques; leur base est le

[1] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 135, 150.

[2] Sur ce traité apocryphe, voy. *ibid.*, p. 138.

[3] *Ibid.*

[4] De même apocryphe, voy. *ibid.*, p. 162, et l'analyse de Munk, *l. c.*, p. 241-249.

[5] *Ibid.*

[6] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 136.

[7] Traité apocryphe, voy. *ibid.*, p. 136, 156, et Renan, *De philos. peripat.*, p. 57.

[8] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 144, 147, et Munk, *l. c.*, p. 314.

livre de *Dieu* ou le *Coran*, et la *tradition* ou la *Sonna;* les conditions indispensables sont la *foi* et la *conviction* sûre. » Après avoir indiqué les diverses manières d'envisager les rapports de la théologie avec les connaissances préliminaires et l'Être suprême et absolu, et cité les opinions de divers philosophes anciens et modernes[1], il ajoute : « Le vrai soufi, en étudiant les diverses branches de la science, les regarde toutes ensemble comme préliminaires; le seul but qu'il poursuit est d'arriver à la contemplation de l'unité de l'essence divine et à la négation du monde et de sa propre personnalité. « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, » tel est le symbole des gens du monde, tandis que celui des initiés devient : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, renonce à ta propre personnalité[2]. »

Le point où il s'arrête devient un pur sentiment de béatitude divine qui ne permet aucune définition. Il faut se convaincre de cet état personnellement, toute définition par écrit étant défectueuse;

[1] L'auteur nomme Aristote, Socrate, Stanius (إسطانيس), Platon, Farâbi, Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Gazâli, Hallâdj (fol. 316 v°-317 v°); quant au philosophe Stanius, dont les opinions ont été citées par Socrate, il doit être antérieur à ce dernier, mais la forme mutilée du nom ne nous permet aucune conjecture.

[2] Les mots du texte se trouvent fol. 318 r°, l. 11 : وفيها يقول بعضهم لتلميذه عند ما سأله عن حقيقة لا إله إلّا الله قال له قُلْ لا اله الّا الله ولا تكنْ أنت هناك وقال الآخر لمّا سأله عن مفهوم ظاهرها وما يقطيه مدلولها عند العرب قُلْ لا اله الّا الله وكُنْتَ أنت هناك يعنى في البقاء مع الشرك الخ

l'indication seule suffira, et tout ce qu'on peut faire est d'appeler l'attention là-dessus. Il faut avoir éprouvé soi-même cet état, c'est le seul moyen efficace de le comprendre. Il est impossible d'en avoir aucune connaissance, si ce n'est en y arrivant et en y restant. C'est un état qu'aucune âme humaine n'a décrit ni connu parfaitement; c'est, pour résumer tout en un mot, la présence de la majesté divine (حضرة عليّة بهيّة) qu'aucun œil n'a vue, qu'aucune oreille n'a ouïe, qui dépasse tout rapport avec le monde naturel et les perceptions sensuelles. Ni philosophe, ni soufi, ni théologien asharite et dialecticien n'est capable de décrire cette condition, d'en indiquer le caractère et l'essence, si ce n'est après avoir pénétré la science mystique (علم السفر)[1], et en avoir approfondi le contenu. « Nous prétendons, continue l'auteur[2] dans une espèce d'extase, établir une discussion sur cette matière avec le monde entier; si notre adversaire se trouve près de nous, c'est son devoir d'exiger de nous une garantie, et, sur sa demande, il sera convaincu de la vérité. Mais s'il se trouve loin de nous, il doit nous en avertir; quant à celui qui est hors d'état de s'adresser personnellement à nous ou de communiquer avec nous ou d'entamer une discussion, nous lui pardonnons et l'excusons. Je lui ai offert ma personne, et le sen-

[1] Cette science علم السفر contient l'exposition de la voie mystique du Soufi et se trouve expliquée dans le *Kitâb at-Ta'rifât* de Djordjâni, éd. Flügel, p. 124.

[2] Voy. fol. 318 v°, l. 6 et suiv.

timent de l'équité m'a conduit à ce sacrifice, de quoi je prends à témoin Dieu très-haut qui nous aide à arriver au bien suprême et nous dirige vers ce but. »

Suivons notre auteur dans sa description de la voie à suivre pour arriver à ce but suprême[1]. « L'homme commence à désirer cet objet incomparable, et il s'engage dans les voies scientifiques que nous avons précédemment mentionnées. En avançant et en réfléchissant, comme il faut, il s'aperçoit que tout n'est que dérivé de l'objet très haut qu'il cherche; tout n'est qu'attribut, mais l'attribut dépasse-t-il l'essence absolue ou est-il identique avec elle? est-il en rapport d'affirmation ou de négation avec elle? Telles sont les questions débattues par les philosophes, par les Soufis et les Asharites dans leurs écoles. Il acquiert alors la conviction que l'attribut de la multiplicité est renfermé dans l'essence de l'unité[2], et que celle-ci est la vérité absolue à laquelle il faut s'élever, devant laquelle le monde n'a pas de réalité, mais qui existe seule par elle-même, et par qui toutes les choses existent. Alors il retourne vers le monde,

[1] Voy. fol. 318 v°, l. 15 et suiv.

[2] Nous citons ici le texte du dernier passage, qui contient quelques termes techniques, tirés du système soufi : وإذا نظر إلى المشار الأوّل لم يجده يتعدّد ولا يقوم بغيره ووجد العالَمَ لا حقيقة له الّا بلواحق مشاره المحمول ومشارُه المحمولُ على ذاته هو أطْلَقُ الوجود المطلق على المشار الأوّل والوحدة المطلقة على المشار الاوّل والذات الّفاظا على المشار الأوّل فسمّاه بالوجود لحق الواجب الذى قام بنفسه وقام به كلّ شىء ح

d'où il est sorti parce qu'il le trouvait dépourvu de réalité; il s'élève de là au reflet de l'objet de son désir, mais n'y trouvant pas non plus l'unité qu'il cherche, il abandonne tout, et le monde et le reflet de Dieu en ce monde. Reconnaissant le néant de tout ce qu'il a acquis de connaissances préliminaires, il entend la voix de la réalité même : « Tout ce qui existe périra, à l'exception de sa face glorieuse » (sour. XXVIII, v. 88). Le voilà arrivé à l'état où Dieu le vivifie et l'inspire de sa parole : « Il est le commencement et la fin, il est visible et caché, il est l'omniscient » (sour. LVII, v. 3). Il a maintenant parcouru tout le cercle; il s'est d'abord approché de Dieu, puis il s'en est éloigné pour le retrouver à la fin, comme on dit : « Je ne vois rien, si ce n'est Dieu avant tout, » tandis qu'il aurait pu dire au commencement de sa route : « Je ne vois rien, si ce n'est Dieu après, » ou « je ne vois rien, si ce n'est simultanément Dieu. » On ne peut employer les premières paroles qu'après avoir renoncé à tout le monde environnant, à sa propre âme et à sa spéculation[1]. »

L'auteur ajoute enfin une petite discussion qui semble le rattacher de nouveau au système transcendant de l'islamisme, et qui a une certaine portée quand il s'agit de fixer ses opinions philosophiques.

[1] Nous avons jusqu'ici l'exposition pure de la doctrine néo-platonicienne (comp. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 293-295) qu'a adoptée, à peu de nuances près, presque toute l'école péripatéticienne des Arabes; voy. Munk, *l. c.*, p. 60-61, 147 et suiv., 226, 231, 239; sur Ibn Sina, qui se montre à cet égard un peu plus réservé, comp. *ibid.*, p. 364.

En voici la teneur principale : Les sciences préliminaires à la science de Dieu supposent nécessairement l'âme, mais celle-ci n'arrive à la connaissance que par la méditation; or celle-ci ne s'obtient que par l'intégrité des facultés qu'on n'acquiert que par ses propres forces; donc les connaissances préliminaires sont limitées par la disposition primitive de l'homme. Il y a pourtant des personnes, en très petit nombre, qui arrivent à la contemplation de la vérité sans instruction préalable et sans méditation; ce sont les prophètes et les élus de Dieu. On pourrait en tirer la conclusion suivante : l'homme, sans en avoir conscience, possède déjà ces connaissances comme attribut de sa nature. Mais pourtant il faut en indiquer la première source; il ne nous reste donc qu'à constater que les conditions préliminaires dépendent de la *volonté divine* et de l'ordre établi dès l'éternité dans l'*essence éternelle*. Aussi, en s'adressant à quelqu'un qui ignore la nature originelle de l'homme, il faut parler des connaissances préliminaires, comme nous venons de l'exposer; quant à celui qui en est informé, il faut le renvoyer à la volonté divine[1]. L'auteur termine donc toute sa disser-

[1] On voit que le raisonnement est conforme à cette sentence souvent citée par les philosophes de l'Orient : *Parlez aux hommes selon leur intelligence*, sentence qu'a suivie de même Gazâli; voy. Munk, *l. c.*, p. 380. Concernant la théorie de la volonté divine, l'auteur est d'accord avec Ibn Gebirol qui, sur ce point, semble lui disputer l'originalité; comp. Munk, *l. c.*, p. 260; voir aussi une application moderne de cette doctrine dans le livre d'Abd el-Kader, trad. par M. Dugat, p. 32.

tation par cet argument: «La science divine ne peut être comprise que par l'âme, où elle repose virtuellement, mais elle ne peut sortir en action et prendre réalité que par l'intégrité des facultés et par l'intellect en capacité (بالفطرة السليمة والعقل الذى بالملكة); or tout cela n'existe que dans les desseins éternels de Dieu (القصد القديم) et ne dépend nullement du pouvoir humain: donc, la science divine et humaine avec les connaissances préliminaires n'existent en réalité que dans les desseins éternels de Dieu (القصد القديم بالذات). C'est Dieu seul qui nous donne la faculté d'y arriver; c'est lui qui est le commencement et la fin, qui nous inspire, nous manifeste ses grâces, nous conduit et nous bénit; l'Être unique, en dehors duquel il n'y a pas d'autre Dieu, le Très-Haut et l'Omniscient.» Dans un post-scriptum[1], Ibn Sab'în fait remarquer à l'empereur que dans son pays, où se trouvent des esprits plus tranchants que des épées, ces questions seraient regardées comme des bagatelles. L'empereur devra donc désormais envoyer des questions plus compliquées et plus difficiles; mais pour des questions comme celle-ci, qu'il s'adresse à des novices et non pas aux vieux docteurs qui n'y portent aucun intérêt et qui traiteraient avec un égal mépris et de telles questions et celui qui les a posées; ils regarderaient la discussion comme une futilité indigne d'examen. «S'ils avaient, conclut-il, la certitude que j'eusse répondu à ces questions,

[1] Ce passage n'a pas été rendu avec une entière exactitude par M. Amari; voy. *Journ. asiat.*, 1853, p. 266.

ils me regarderaient du même œil que les questions elles-mêmes. Mais Dieu soit loué pour sa grâce et sa bonté, dût-il me préserver ou non de leur mépris! »

3. Sur les catégories et la fixation de leur nombre.

Après avoir exposé la troisième question de l'empereur[1] :

« Que sont les catégories, de quelle manière les emploie-t-on dans les diverses branches des sciences, et pourquoi en a-t-on fixé le nombre à dix? Combien y en a-t-il? Est-il possible que ce nombre soit moindre ou plus grand, et quelles sont les preuves de tout cela? »

Ibn Sab'în commence par donner à l'empereur une verte semonce pour la forme très illogique de ces questions. Pour donner une preuve de son langage insolent, nous en traduisons le commencement et la fin :

« Quant à la question « que sont les catégories? », c'est une demande d'une chose sensuelle, et par là tu t'assimiles à la foule stupide, privée d'intelligence, ou aux questionneurs qui ne possèdent pas la méthode d'examen. L'homme comprend facilement par lui-même qu'il frappe, voilà la première catégorie,

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 320 v° : سألت أيها الزعيم المسترشد عن المقولات أي هي ؟ وكيف يتصرّف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها وكم عددها وهل يمكن أن تكون أقلّ وهل يمكن أن تكون أكثر وما البرهان على ذلك ؟. Sur les catégories aristotéliques, voy. Zeller, *l. c.*, t. II, p. 186-197.

l'*action* (يفعل = ποιεῖν); — qu'il est frappé, voilà la deuxième catégorie, la *passion* يَنْفعل (= πάσχειν); — qu'il est mobile et en mouvement, voilà la troisième catégorie, la *qualité* (كيف = ποιόν); — qu'il est doué de longueur et de largeur, voilà la quatrième catégorie, la *quantité* (كم = ποσόν); — qu'il est en repos, voilà la cinquième catégorie, le *repos* (الوضع ou النصبة = κεῖσθαι); — qu'il possède, voilà la sixième catégorie, l'*avoir* (له = ἔχειν); — qu'il est père ou fils, voilà la septième catégorie, la *relation* (المضاف = πρός τι); — qu'il se trouve dans un lieu, voilà la huitième catégorie, le *lieu* (أين = ποῦ); — qu'il est dans un certain temps, voilà la neuvième catégorie, le *temps* متى = ποτέ); — enfin qu'il a des attributs, embrassant tout ce qui précède, voilà la dixième catégorie, la *substance* (الجوهر = οὐσία).

«Ta demande, continue-t-il un peu plus loin, concernant le nombre des catégories, après l'avoir fixé toi-même à dix, est la preuve la plus évidente de la faiblesse de ton instruction, de ton défaut d'exercice en matières scientifiques, de la lourdeur de ton esprit et de la perversité de ta réflexion. Tu as fait des questions sur un sujet vulgaire et connu de tout le monde, bien que tu sembles l'ignorer, et que la chose ignorée soit exactement celle que tu as indiquée peu auparavant. Tu as fait comme celui qui demandait : «les neuf cieux, combien y en a-t-il? et ces cinq choses, quel en est le nombre?» — Enfin, si je ne prévoyais que tu adresseras peut-être tes questions à un autre,

je n'entamerais en aucune manière la discussion avec toi; mais, en tout cas, mon discours sera général, conformément à notre loi sainte. Je veux faire comprendre à tout le monde que tes questions sont frivoles, et que tes démonstrations n'appartiennent ni à la rhétorique, ni à la sophistique, ni à la dialectique, ni à la poésie, mais qu'elles sont de pures futilités, sans aucun sens, ni intérieur ni extérieur, et semblables à un bourdonnement d'oreilles, sans réalité, où il est impossible de distinguer ni le *pro*, ni le *contra.* »

« Les catégories, dit notre auteur [1], ou les dix genres (en arabe مقالة, dérivé du verbe قال, soit dans la signification de « définir, décrire », soit dans celle de « transférer » حمل, les catégories étant transférées du monde spirituel à toutes les choses du monde inférieur), n'ont à l'égard de Dieu qu'une seule valeur, la *substance*, qui sert de substratum à toutes les autres dans l'ordre qui suit : la *quantité*, la *relation*, la *qualité*, le *temps*, le *lieu*, le *repos*, l'*avoir*, l'*action*, la *passion*. On les emploie dans la logique, dans la science de la nature et dans la métaphysique ou la science de Dieu. »

[1] Voy. manuscrit bodléien, p. 322 v°. Il y a, ligne 9, une confusion dans le texte, la huitième catégorie étant exprimée par un mot illisible, العدة, et les deux précédentes par les deux noms identiques النصبة et الوضع. Sur la manière dont les dix genres du monde inférieur correspondent à ceux du monde supérieur, voir les explications de Munk, *l. c.*, p. 48-49, 103, 105, et *Guide des égarés de Maïmonide*, éd. Munk, t. I, p. 191 et suiv.

Après avoir indiqué les catégories, l'auteur[1] répond à la question concernant leur nombre : « Si ce nombre peut être inférieur ou supérieur à dix, et pourquoi il a été fixé à dix? » Comme nous l'avons déjà vu, il fait remarquer que les catégories précèdent toute la création. Mais la question pouvant être prise en double sens, il s'agit de savoir si l'empereur a voulu demander : les catégories peuvent-elles se trouver seulement en partie dans un être quelconque? à quoi il faut répondre par l'affirmative, attendu que la partie qui n'existe pas dans un être se trouve dans un autre. Si, au contraire, le sens de la question est celui-ci : le nombre des catégories existantes peut-il être moindre que dix? c'est alors une question futile, à peu près comme si l'on voulait demander pourquoi dix ne peut être neuf. Ce qui est établi par nature essentielle n'est jamais assujetti à aucun changement, et ce qui est nécessaire n'a pas de cause puisqu'il n'y a rien qui le précède; les dix catégories, perceptibles aux sens et évidentes à l'intelligence, constituent l'existence du monde entier et sont les prémisses nécessaires de la logique. L'opinion des Pythagoriciens qu'elles peuvent être réduites, l'une se mêlant à l'autre ou en prenant la place, est, d'après l'auteur, une question sophistique, dont la discussion mènerait trop loin et ne serait pas claire pour l'empereur. Il en est de même de la question

[1] Comp. les opinions des Motacallemins sur les catégories, chez Munk, *Mélanges*, p. 318, note.

posée par Zénon[1] : « les catégories peuvent-elles *dépasser le nombre de dix?* » C'est également une subtilité de sophiste, qui a à peu près la même valeur que les questions souvent débattues sur l'existence du vide, de l'impossible, du néant, des mondes hors de l'univers, etc. C'est en ce sens que l'auteur ajoute quelques argumentations formelles pour prouver la fixité des catégories. Les catégories sont divisées en deux parties, les simples et les composées. Les simples sont au nombre de quatre : la *substance*, par exemple le ciel, la terre; la *quantité*, par exemple une aune; la *qualité*, par exemple blanc, noir; la *relation*, par exemple le double de la moitié et la moitié du double. Les composées sont les six autres : le *lieu*, composé de la substance et du lieu, par exemple, N. est dans la mosquée; le *temps*, composé de la substance et du temps, par exemple; Zeïd vendredi... ; l'*avoir*, signifiant la possession, par exemple, chez N. est. . . . ; le *repos*, composé d'une substance unie à une autre, par exemple, N. se repose sur la terre; l'*action*, composée de la substance et de la qualité, par exemple, N. déchire et brûle; la *passion*, composée de la même manière, par exemple, N. est déchiré et brûlé[2]. D'après un autre point de vue, les catégories comprennent les genres supérieurs, intermédiaires et inférieurs; elles se trouvent *a priori* et apparaissent aussi comme résultats de la spéculation philoso-

[1] Sur Zénon de Citium, le fondateur du stoïcisme et disciple de Cratès, vers l'an 320 av. J. C., voy. Zeller, *l. c.*, t. III, p. 27.

[2] Sur cette division des catégories, voy. Zeller, *l. c.*, t. III, p. 83-92.

phique et de la logique. Aristote les nomme *genres des êtres existants* (أجناس الموجودات = τὰ γένη τοῦ ὄντος) ou les *genres simples* (الاجناس البسيطة = τὰ πρῶτα) ou *catégories des êtres* (مقولات الموجودات). Il les spécifie dans les *Topica*, et, dans la première section de *Auscultatio physica*, il leur distribue tout ce qui existe[1]. Tous les êtres existants se rapportant aux catégories, comme les espèces au genre suprême, il est impossible de trouver rien qui en soit en dehors et qui existe réellement. Par conséquent, les catégories embrassent toute la création et la précèdent; comme il est impossible de s'imaginer rien qui dépasse toute l'existence, il en est de même de la supposition d'une augmentation des catégories[2]. La question de l'augmentation du nombre des catégories étant tranchée, il ne reste que la dernière question : « Pourquoi le nombre en a-t-il été fixé à dix? » Comme les catégories représentent les genres les plus hauts, et ressemblent à l'unité absolue qui est la base du nombre, c'est une question futile, à peu près comme si l'on demandait : pourquoi Dieu est-il Dieu? pourquoi l'essentiel n'est-il pas attribut? Nous n'employons la question « pourquoi » que pour des choses dont il nous est possible de connaître l'existence. Par exemple, si nous demandons : pourquoi les plantes se dissolvent-elles en poussière? nous aurons la réponse : à cause de la faiblesse de leur composi-

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 326 v°, l. 20.

[2] Comp. Munk, *l. c.*, p. 23, 48, et *Guide des égarés de Maïmonide*, par Munk, t. I, p. 193 et suiv.

tion. De même aussi, si nous demandons quelle est leur *cause efficiente*, on nous répond : « C'est l'être nécessaire, Dieu, qui les a fixées. » Si, par cette question, nous avons en vue la *matière* ou la *forme*, on nous répondra « qu'elles ont été transférées du monde spirituel, et que telle est la manière dont elles ont été établies. » Enfin, si nous voulons en connaître le but[1], il faut répondre qu'elles dépendent d'un Être suprême qui les a précédées. On peut employer cette forme de question à l'égard d'une chose matérielle, par exemple d'un anneau; et il nous sera répondu : « qu'il est, quant à la *matière*, de cuivre; quant à la *forme*, qu'il a celle d'un anneau servant à sceller; que sa cause *efficiente* est l'artiste, et son *but* d'être employé à sceller. » Mais là où nous ne connaissons l'objet que par lui-même, il est impossible d'employer la question « pourquoi ». Il faut seulement répondre : « la nature essentielle des catégories est d'être au nombre de dix, » parce que tout ce qui est nécessaire en essence n'est connu que par soi-même; si nous en cherchions la cause dans un autre être nécessaire, nous aboutirions à une chaîne infinie de causalités, comme l'observe Aristote dans son *Analytica*[2].

[1] Les quatre causes sont nommées par l'auteur : علّة هيولانيّة, صوريّة, فاعلة, متمّمة; comp. Zeller, *l. c.*, II, II, p. 246 et suiv.

[2] Voyez manuscrit bodléien, p. 329 r°, l. 19; comp. la même méthode de démonstration chez Munk, *l. c.*, p. 109-110, et Zeller, *l. c.*, II, II, p. 189, note 2, qui cite de même *Anal. poster.* d'Aristote.

4. Sur l'âme.

Comme nous donnerons ci-après la dissertation entière concernant la question de l'empereur sur l'âme, nous n'apporterons ici que les points essentiels de la discussion d'*Ibn Sab'in* avec le résultat final qui se dégage de sa réponse.

Remarquons d'abord, comme la base principale de ses vues, que, selon Aristote, la forme devient immanente dans la matière, et qu'elle produit un développement *téléologique* où la transition de l'inanimé à ce qui est doué de vie ne peut être fixée en aucun point, mais se trouve dans une série continue. Le règne végétal, par exemple, qui vient après le règne minéral, est, en comparaison avec celui-ci, vivant; mais, relativement au règne animal, il est doué d'un moindre degré de vie, et ainsi de suite jusqu'au plus haut degré, celui de l'homme doué de l'âme rationnelle. Comme, dans la métaphysique, nous sommes descendus de la plus haute perfectibilité jusqu'au degré le plus bas, ainsi nous montons actuellement de l'être le plus inférieur jusqu'au plus élevé, c'est-à-dire à l'homme, qui, comme microcosme, contient en lui un reflet de l'univers. Après avoir, comme à l'ordinaire, fait remarquer à l'empereur un défaut de logique dans la question posée[1], «quelles sont les preuves de l'immortalité de l'âme? est-elle éternelle? sur quels points Alexandre d'Aphrodisie a-t-il été en

[1] Voy. le manuscrit bodléien, 329-330 r°: ما الدليل على بقاء النفس وهل تبقى وأين خالف الحكيمُ الإسكندرَ

désaccord avec Aristote? » Ibn Sab'in commence à mentionner les diverses espèces d'âme, savoir : l'*âme végétative*, l'*âme animale* et l'*âme rationnelle*, celle-ci comprenant l'*âme de la sagesse* et l'*âme de la prophétie*. Il nous décrit la nature séparée de chacune de ces trois âmes[1] et conclut que les philosophes les plus renommés de l'antiquité et des temps postérieurs étant d'accord sur l'anéantissement des deux premières espèces, la controverse ne concerne que l'âme rationnelle. *Alexandre d'Aphrodisie* eut d'abord des doutes sur son éternité, mais plus tard il aurait abandonné cette doctrine, De même *Thémistius*, *Cratès*, *Galien*, et le prêtre *Isrâthi* (?), après avoir d'abord adopté une fausse interprétation des œuvres d'Aristote, renoncèrent ensuite à ces opinions et soutinrent l'immortalité de l'âme. Parmi les péripatéticiens arabes, *Al-Farâbi* lui aussi, à la fin de sa carrière scientifique, se déclara pour l'immortalité de l'âme[2]. « En général, conclut l'auteur, parmi les philosophes renommés, il n'y en a pas un seul qui ait l'opinion contraire. » Ibn Sab'in nous donne huit preuves[3] de l'immortalité de l'âme, parmi les-

[1] L'âme végétative, voy. manuscrit bodléien, p. 330 v°-331 v°; l'âme animale, fol. 331 v°-334 v°; l'âme rationnelle, p. 334 v°-335 v°. Nous avons ici les trois parties de l'âme, correspondant à celles d'Aristote : πνεῦμα, ψυχή et νοῦς; ce dernier (νοῦς ποιητικός) a son origine hors de l'organisme humain (χωριστός), et, doué d'une nature divine, il ne périt pas avec l'homme; comp. Ozanam, *l. c.*, p. 317, 343.

[2] Comp. ci-dessus. Le même nom *Cratès* d'un philosophe grec se trouve plusieurs fois chez Wright, *Cat. of syr. man.*, p. 737, 746, 934, bien que nous n'osions l'identifier avec personne.

[3] Voy. le manuscrit bodléien, fol. 336 r°-339 r°.

quelles, comme il le fait remarquer, il y en a qui sont évidentes par elles-mêmes, tandis que d'autres ou reposent sur des antécédents bien connus, ou font supposer des antécédents probables et conventionnels. Ensuite, il cite le Coran, le Pentateuque, les Psaumes, les Évangiles, des livres apocryphes et Platon, pour prouver l'immortalité de l'âme, et finit en mentionnant les opinions mystiques des néo-platoniciens [1]. La dernière partie contient la réponse à la question de l'empereur concernant les points où Alexandre d'Aphrodisie a été en désaccord avec Aristote sur l'immortalité de l'âme [2]. Il fait remarquer, conformément à ce qui précède, que l'âme possède deux facultés, une *active* et une autre *réceptive* ou *passive*, et que c'est sur cette dernière qu'*Alexandre d'Aphrodisie*, et, parmi les Arabes, *Al-Farâbi*, ont été en désaccord en soutenant qu'elle était périssable; néanmoins, leur croyance en l'immortalité de la substance de l'âme intelligente est restée intacte. On a nié l'immortalité de la faculté passive de l'âme comme participant de la matière du corps, contre l'analogie qu'on pourrait, à cet égard, établir avec la double nature, humaine et divine, d'*Adam* et du *Messie* qui, produits par un acte de création divine, ont pourtant réuni en leurs personnes ces deux natures. Une section ajoutée [3] à la fin du Traité contient une interprétation mystique de quelques expressions

[1] Voy. le manuscrit bodléien, fol. 339 r°-339 v°.
[2] Voy. *ibid.*, fol. 340 r°.
[3] Voy. *ibid.*, fol. 340 v°-345 r°.

anthropomorphiques du Coran, spécialement cette expression : « les mains et les yeux de Dieu, » comparée avec cette tradition du prophète : « le cœur du croyant se trouve entre deux des doigts du miséricordieux [1], » tradition dont l'empereur aurait demandé l'explication. Le style très décousu de l'auteur porte ici l'empreinte d'une grande négligence, et le contenu ne se rapporte presque en rien à la dissertation précédente; nous avons donc omis cette partie dans la traduction, d'autant plus que nous doutons qu'elle soit d'Ibn Sab'în.

Une nomenclature des passages où Alexandre d'Aphrodisie s'est éloigné d'Aristote dans ses opinions termine la missive [2]. « Voilà, conclut l'auteur, tous

[1] Comp. sur ces paroles du prophète la collection des traditions prophétiques faite par *Ssagâni*, مشارق الانوار فى صحاح الاخبار (*Cat. codd. or. bibl. Haun.*, nº LVI, fol. 68 inf.); on y lit la tradition, ainsi conçue : إن قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرّف حيث يشاء ۞; voy. Dugat, *Hist. des philos. et des théol. musulm.*, p. 108.

[2] Nous donnerons ici la traduction du texte qui mentionne ces passages, en nous abstenant de tout commentaire ultérieur (voyez le manuscrit bodléien, fol. 345 vº, l. 10) : « Sachez, dit l'auteur, qu'il a différé dans ses opinions en parlant, dans la deuxième section de l'ouvrage *Auscultatio physica*, de la nature, où il n'accepte pas l'explication d'Aristote, et n'entre pas dans ses vues; dans la septième section, en parlant de la force motrice du corps; dans la huitième section, sur le mouvement. De même, il a différé, dans la deuxième section de l'ouvrage *De cœlo et mundo*, dans la disposition de *la logique*, et en quelques définitions donnant des preuves de la plupart des exemples cités par Aristote. De même aussi dans les *Definitiones* (الحدّ والمحدود), de même dans la deuxième et la onzième section de l'*Ethique* en prétendant qu'Aristote n'aurait pas expliqué la

les points divergents entre Aristote et Alexandre d'Aphrodisie, que je viens de citer d'après la méthode technique, afin que tu les examines toi-même dans les livres qui traitent cette matière. C'est pourquoi, dans la conviction que la démonstration est évidente par elle-même, je me suis dispensé de remarques ultérieures et de toute explication plus développée, d'autant plus que tu ne désirais connaître que ce qui est généralement adopté. J'ai marché côte à côte avec toi en répondant à tes demandes; mais lorsque nous serons réunis, nous pourrons discuter verbalement ces matières, ce qui est le parti le plus sûr. En attendant, comprends ce que je t'ai exposé, et que Dieu nous soit propice par sa grâce, sa bonté et sa clémence! Ici finit la discussion sur les questions siciliennes. Que Dieu soit loué pour ses bienfaits, ses faveurs, sa grâce secourable et sa clémence, et que soit béni Mahomet, notre maître élu, qui nous conduit sur le droit chemin, nous son peuple, sa famille et ses compagnons, dans les siècles des siècles. »

question et qu'il se trompait; dans la *Métaphysique*, sous la lettre *l*, sur la question de la force motrice de la dernière sphère, et dans sa réfutation d'Anaxagore; dans la deuxième section du même ouvrage, concernant quelques questions compliquées, posées par Aristote sur l'unité, sur la science unique qui embrasse les choses mondaines, et sur les universaux qui renferment toute l'existence; de même en plusieurs endroits de l'ouvrage *De meteoris*, où il est question des comètes, de la voie lactée et de l'air; de même dans le livre *De generatione*, dans le livre *De compositione*, et dans le livre *De plantis*, concernant l'âme végétative » (في كتاب الكون وفي الامتزاج وفي كتابه النبات). — Sur les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie et ses autres écrits, voy. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, 1, p. 706 et suiv.

§ III.

RÉPONSE D'IBN SAB'ÎN À LA QUESTION DE L'EMPEREUR SUR L'ÉTERNITÉ DE L'ÂME[1].

Traduction.

Nous commençons donc par la question sur la nature de l'âme en invoquant l'appui de Dieu, le dispensateur de toute aide et de tout bien; qu'il soit élevé et glorifié de toute éternité!

1° O prince qui cherches la vérité! tu as posé ta question sur la nature de l'âme sans préciser quelle espèce d'âme est l'objet de ta demande; ainsi tu as négligé ce qui était absolument nécessaire, et tu as réuni, par une confusion regrettable, plusieurs choses qui auraient dû être traitées séparément. Mais ce qui t'a induit en cette confusion, c'est ton inexpérience à traiter des sujets spéculatifs et à faire des investigations dans une science spéciale et technique. Si tu avais connu le nombre des espèces que comprend l'âme; si tu avais su la dialectique et l'art de distinguer entre l'universel et le limité, entre le général et le spécial, entre le terme équivoque, douteux et celui qui est consacré par la terminologie de la langue, tu n'aurais pas formulé ta question de cette manière. Quand tu demandes : « Quelle est la preuve de l'immortalité de l'âme? » on peut comprendre ta demande dans le sens de l'*âme végétative*, de l'*âme animale*, de

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 329 v°.

l'âme rationnelle, de *l'âme de sagesse* et de *l'âme de prophétie*[1].

A laquelle de ces âmes se rapporte donc ta question? Car il est impossible de t'excuser en disant que cela se comprend par le contexte et par la question elle-même, et qu'il n'y a pas de doute et de contradiction dans l'opinion que l'âme végétale, comme l'âme animale, périt; la controverse n'existerait donc que pour les trois autres que j'ai mentionnées, bien qu'on dise également qu'il n'y a pas non plus de doute que ces trois âmes subsistent et ne périssent pas. On peut donc supposer que tu as eu en vue, soit l'âme végétative, soit l'âme animale, soit une des trois autres; enfin on pourrait penser que ta question vise l'âme universelle. De quelque manière que tu cherches une excuse, tu n'en trouveras pas, attendu que l'adversaire s'efforce de terrasser son rival par tous les moyens, soit en le réduisant à l'absurde, soit par la méthode du plus vraisemblable ou du strictement nécessaire, n'ayant pour seul but que de triompher dans la dispute, de le vaincre et de réfuter ses arguments. Enfin tu ne sais pas l'art de disputer et tu donneras facilement prise à ton adversaire, de sorte qu'il te réduira tout de suite au silence. Comme tu ignores la méthode de chercher la vérité, il lui suffira de préparer une prémisse. Tu n'es pas de ces hommes qui ont le privilège de dire : « nous avons posé une question, » ou « on nous a demandé, etc. ; »

[1] Comp. ce qui a été dit plus haut, p. 400.

tu n'es pas de ces hommes distingués dans le monde par leur savoir. Nous ne trouvons devant nous qu'un ignorant, et nous n'avons ici personne qui sache poser une question, et qui connaisse la question elle-même. Ta première fougue t'a emporté, mais tu existes sans rien produire[1]. Celui qui entame la conversation avec toi semble converser avec un homme étourdi ou endormi; celui qui veut t'instruire martelle le fer froid, attendu que tes questions portent sur un objet inconnu et sont formulées en termes vagues. Ainsi tu as conservé le parfum avec le fumier et les excréments; tu t'es imaginé que les fantaisies des méchants valent autant que les rêves des saints; tu as tinté comme un grelot, et tu es tombé lourdement comme une borne; tu t'es éloigné de l'idée après y avoir jeté un coup d'œil; tu as supposé que la vérité consistait en fictions et en probabilités. Bien que la foi et la raison aient fait tous leurs efforts pour te diriger, ton désir vaniteux et ta conviction perverse t'ont induit en erreur; mais celui qui s'éloigne de la vérité en supportera les conséquences, et l'homme puise dans le trésor de son cœur. Confie ton sort à Dieu, cherche la vérité avec patience par la voie de la vérité; corrige-toi, renonce à tes habitudes, ne t'y abandonne plus, mais retourne à ta nature et à ta disposition primitive, et livre-toi complètement à elle! Alors, si tu aiguises ton esprit, tu

[1] Les expressions arabes sont des termes techniques, empruntés au système philosophique de l'auteur : وأنت فتى أبرزك القصد الاول ولا كنت ولا كونت.

verras clairement et tu t'élèveras avec ta vue après l'avoir dégagée. Voyons donc comment tu poursuis ta question : « Quelle est la preuve de l'éternité de l'âme, et reste-t-elle éternelle ? » Si tu connaissais la preuve de son existence, tu aurais déjà eu la réponse à tes deux questions ; aussi, si tu l'avais posée en ces termes : « L'âme a-t-elle l'existence éternelle ? » ta question aurait été formulée plus logiquement et plus clairement. Après cela, tu ajoutes : « et sur quels points Aristote et Alexandre d'Aphrodisie sont-ils en désaccord ? » sans préciser ni l'origine ni l'objet de ce désaccord. Cela dépasse encore comme faiblesse d'expression tes erreurs précédentes, attendu que tu éveilles l'attention sur un certain point et tu laisses le lecteur errer dans toutes les directions possibles. Cette méthode peut-elle te conduire au but que tu devrais chercher par la bonne voie de la logique ? Il serait possible qu'Alexandre eût fait de la controverse, soit concernant l'âme, soit concernant la raison, soit sur des sujets logiques, physiques ou métaphysiques. Tu ne t'excuseras pas en disant que le contexte de la question mène à un sens limité, attendu que le contexte devrait être, en ce cas, lié de façon ou d'autre à ce qui précède et à ce qui suit, mais ta question en est bien éloignée. Il ne te reste d'autre excuse que d'avouer que tu ne sais ni formuler ni poser une question. Ta question « Sur quels points Aristote et Alexandre sont-ils en désaccord ? » constitue une interrogation très vague, dont l'objet inconnu peut embrasser diverses matières. Si par exemple

nous avions formulé la phrase ainsi : « Alexandre a-t-il différé d'Aristote dans ses opinions sur l'âme ?, la question aurait été trop générale, et on aurait encore eu besoin de la préciser, attendu qu'il y a, comme nous l'avons dit précédemment, cinq espèces d'âme. Sous quel rapport a-t-il donc différé dans ses opinions? il aurait encore fallu nécessairement préciser l'espèce de l'âme. Mais tu as généralisé encore davantage ta question, et tu as ouvert libre carrière de tous côtés en ajoutant : « Sur quels points Aristote et Alexandre sont-ils en désaccord?. » De cette façon tu nous forces à demander de quelle science tu veux parler. Si tu nous réponds qu'il s'agit de la science de l'âme ou concernant l'âme, il nous faudra encore te demander : « De quelle espèce d'âme? de l'âme végétative, de l'âme animale ou de l'âme raisonnable, etc.? » Au contraire, si tu as voulu poser ta question ainsi : « Sur quels points, sur combien de points a-t-il différé dans ses opinions, et sur quelles branches de science? » cela serait la pire question qu'on ait jamais entendue et la plus absurde qu'on ait jamais eu besoin de repousser et de réfuter. La question serait mal posée, l'objet se trouvant hors des limites de la science et sans aucun rapport avec elle, et tout effort de l'esprit pour arriver à la réponse étant perdu par la forme détestable et illogique de ta demande. Que Dieu très-haut dirige nos esprits et illumine par sa grâce et son appui nos regards! Me voilà prêt à répondre à ta question, et à te faire comprendre ce qui échappe à ton intelligence.

2° La notion de l'âme comprend trois espèces qui sont nommées : l'*âme végétative*, l'*âme animale* et l'*âme rationnelle;* ce sont les trois espèces séparées. L'âme rationnelle comprend encore dans sa plus haute perfection l'*âme de sagesse* et l'*âme de prophétie*, l'*intellect virtuel* et l'*intellect en action*, d'après ce que nous développerons ci-après[1]. Cette dernière âme ou l'âme rationnelle est celle à qui l'on attribue, selon la loi révélée et selon les philosophes, la plus haute prépondérance. Elle seule, parmi les âmes que nous avons mentionnées, est substance éternelle, et à chacune de ces âmes appartiennent certaines propriétés, fonctions, vertus et qualités inhérentes que nous mentionnerons ci-après séparément. Nous te montrerons quelle est l'essence propre de chacune, quel est son principe et quel est son but. Nous commencerons par l'âme végétative.

L'âme végétative.

L'âme végétative ou sensitive est la base de l'âme animale qui lui sert de forme spéciale[2]. Elle est ap-

[1] Comp. l'origine de cette division de l'âme chez Munk, *l. c.*, p. 245; le système d'Avicenne, p. 362 *ibid.*, sur l'âme prophétique comme lien naturel entre l'âme humaine et le premier intellect, *ibid.*, p. 365.

[2] Il faut se rappeler que l'espèce inférieure est, d'après le système aristotélique de l'auteur, le substratum ou la base de l'espèce supérieure, qui au contraire sert de forme à l'espèce inférieure, c'est-à-dire est l'objet d'après lequel l'espèce inférieure dirige son développement. Par contre, l'âme animale sert de forme à l'âme végétative qui est la base de l'âme animale.

pétitive; ses fonctions chez l'homme sont le désir de se nourrir, la recherche de la nourriture et le sentiment de satisfaction qu'elle éprouve après avoir trouvé des aliments qui lui conviennent. Au contraire, en cas de privation, elle éprouve un sentiment d'affaissement; elle repousse les aliments qui lui sont contraires, et c'est à elle de conserver l'individu et l'espèce, ce qu'elle fait par la nourriture et par la génération, selon l'ordre établi par la nature. Elle possède quelque chose de la nature sensitive qui se manifeste, par exemple, dans les plantes; ainsi on les voit étendre leurs racines vers les lieux humides et tourner leurs feuilles du côté du soleil; les racines rencontrant un obstacle dans leur mouvement l'évitent en cherchant un passage plus facile. Par cette âme, le corps humain est doué du principe de croissance, et c'est par elle qu'on dit que la plante prend sa nourriture, la convertit en sa substance, et que les parcelles humides de la nutrition se distribuent en juste proportion dans toutes les parties du corps; c'est par ce principe que le corps s'assimile toujours la nourriture qui lui vient du dehors, et qu'il augmente en volume selon la proportion qui lui a été attribuée d'après sa nature. Cette âme porte comme qualité la forme générale de plantes. Voilà qui nous suffit pour le moment; le développement ultérieur nous entraînerait trop loin de notre but, tandis que nous n'avons eu d'autre intention en mentionnant ces espèces d'âme, leurs natures et leurs propriétés, que d'exposer, par une argumentation évidente, ce qui en est

éternel et ce qui est périssable. Il appartient au maître de frayer le chemin à son disciple autant qu'il le peut, lors même qu'il dépasserait, par cette méthode, l'objet de la question, tandis que le but essentiel auquel il faut aboutir reste toujours la preuve de l'éternité de l'âme. Cette âme végétative dépérit et meurt par la dissolution des éléments auxquels son essence est liée; c'est la composition qui est la base de son existence. Bien qu'elle ait des formes végétatives particulières, des organes ressemblant à des membres et les sept forces naturelles : l'*attractive*, la *conservative*, la *digestive*, la *nutritive*, la *répulsive*, l'*augmentative* et la *formative*[1], quoique enfin elle soit douée de la faculté de distinguer les six côtés, elle se dissout et s'anéantit par la destruction de la forme extérieure qui lui a servi d'enveloppe; c'est ce qui tombe sous les sens en ce qui concerne les plantes et les êtres semblables. Ce sort est réservé à l'âme parce qu'elle n'est pas préparée à recevoir la grâce, n'ayant aucune part à l'émanation divine, ce qui te sera évident dans la suite de notre exposition sur les autres âmes. Il n'y a pas de controverse chez les philosophes concernant l'anéantissement de l'âme végétative; elle périt parce qu'elle n'a ni vie ni intellect. Tout être composé d'éléments est ramené, au moment de la dissolution, aux éléments mêmes qui l'ont composé. Cette âme comprend seulement des éléments naturels sans liaison avec des êtres de nature plus élevée

[1] Comp. Munk, *l. c.*, p. 55, et Kazwini, *Chrestom. ar.*, par de Sacy, t. III, p. 472, 487-488.

et différente; donc elle retourne à ses éléments, sois-en convaincu! Il est donc évident que ta question ne peut viser cette âme, et que tu n'as pas voulu parler de la preuve de l'éternité de son existence. Terminons donc ici cette exposition, et occupons-nous de l'âme animale.

L'âme animale.

Quant à l'âme animale, elle comprend les appétits naturels, comme le désir charnel, le désir de manger et de boire, de vaincre, de se venger et de chercher la prépondérance. A cette âme appartiennent les formes charnelles appropriées aux divers êtres et composées d'éléments naturels. Elle possède quelquefois des formes privées de sang[1]. Elle est douée de mouvement spontané et libre, de cinq sens, dont pourtant quelques-uns peuvent lui faire défaut; elle peut sentir la douleur et le plaisir. On en trouve des formes qui possèdent l'imagination, la réflexion, la familiarité avec l'homme et la confiance en lui, et la faculté de comprendre des signes; il y en a qui savent, au moins partiellement, des métiers industriels, mais à l'aide de la fantaisie et de l'imagination raisonnée, non pas à l'aide du discernement et de l'intelligence réfléchie[2]. C'est à cette âme et à l'âme

[1] En examinant les diverses espèces d'animaux qui sont doués d'une âme animale, l'auteur remarque qu'il y en a certains qui n'ont pas de sang, mais qui sont doués d'un instinct particulier et extraordinaire, par exemple les abeilles et les fourmis. Voir Munk, *l. c.*, p. 400.

[2] Ce sont ces actions qu'Ibn Badjâ appelle *animales;* elles sont

rationnelle qu'Aristote fait allusion en s'exprimant de cette façon un peu vague : « L'âme est le complément du corps naturel, pour l'être doué de la vie virtuelle[1]. » C'est ce qui a induit en erreur quelques auteurs modernes et leur a fait supposer que le grand philosophe a voulu indiquer par cette définition l'âme rationnelle *seule*. Ils en ont conclu que celle-ci périt avec le corps, attendu qu'elle est, d'après l'axiome cité ci-dessus, le complément du corps qui par elle possède la faculté de se mouvoir et de se diriger, tandis que les autres êtres corporels qui en sont privés ne possèdent pas le mouvement spontané. De ce mouvement d'un corps animé, on a tiré la conclusion qu'il dérive d'une composition naturelle, et que l'âme en est une forme produite par une combinaison des substances élémentaires, par conséquent qu'elle périt par la dissolution de cette combinaison, conséquence logique de la notion de composition : « Tout être composé se dissout en ses éléments ; donc l'âme, étant un être composé, périt par sa décomposition. » Pourtant, ce qui a induit ces philosophes en erreur, c'est qu'ils n'ont pas observé qu'Aristote a employé le terme indécis et vague *l'âme*, à peu près comme on se sert d'un seul et même terme pour exprimer rela-

dérivées du simple instinct et opposées aux actions humaines qui résultent du libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté dépendant de la réflexion; voy. Munk, *l. c.*, p. 396, 394 et 363.

[1] Nous avons ici la traduction arabe de la définition aristotélique de l'âme : *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, cf. Zeller, *l. c.*, t. II, II, p. 371.

tivement la grandeur et la petitesse[1]. Faute d'avoir étudié les œuvres de ce grand homme, ils ignorent que, tout au contraire, il s'est déclaré en plusieurs endroits contre cette opinion. La chose est bien claire, mais nous t'exposerons les vues des philosophes, et nous te ferons comprendre ce qui est nécessaire. Nous disons donc que la définition d'Aristote ci-dessus mentionnée est celle de l'âme en général sans aucune restriction concernant l'espèce qu'il a voulu indiquer; si, au contraire, il avait voulu parler de l'âme rationnelle; il aurait dû ajouter cette définition particulière. Continuons :

Quand on demande : « Qu'est-ce que l'âme *nutritive?* » nous répondons : « c'est le complément du corps organique et sensitif qui éprouve le besoin de se nourrir. » Aux questions « qu'est-ce que l'âme *sensitive?* » nous répondons : « c'est le complément du corps organique et sensitif; » « qu'est-ce que l'*âme imaginative?* » nous répondons : « c'est le complément du corps doué d'imagination. » Mais au contraire, nous ne décrirons jamais l'âme en général comme complément du corps organique et naturel, si ce n'est au point de vue du mouvement spontané du corps et de ses membres[2], lequel est l'opposé du mouvement

[1] Ceci a rapport à la doctrine de Platon qui fait naître les idées des deux éléments : de l'*un* et de l'*indéfini* (ἀόριστος); pour indiquer que ce dernier, qui comprend la matière, est assujetti à la variation continuelle, il lui donne le nom de *grand* et de *petit*. Voy. Zeller, *l. c.*, t. II, 1, p. 476.

[2] Sur la théorie du mouvement, comp. Munk, *l. c.*, p. 123-128, 394.

diurne des corps célestes qui est dû à une loi naturelle. Ce dernier mouvement tire son origine d'une force unique à laquelle rien ne s'oppose, et qui imprime au corps inanimé un mouvement uniforme, par exemple le mouvement centripète d'une pierre qui tombe. Au contraire, le corps uni à l'âme possède la faculté de se mouvoir dans une direction opposée à celle qui est fixée par la nature; par exemple, si l'homme lève le pied vers le genou, son pied monte, et presque aussitôt descend; ou s'il lève les mains vers le ciel, etc. C'est pourquoi on peut dire de l'âme qu'elle donne le mouvement à l'aide de l'*esprit animal*, des *tendons* et des *muscles*. En général, le moteur dont elle se sert pour produire le mouvement est la chaleur naturelle[1]. Les âmes célestes et les sphères possédant trois mouvements : le *centripète*, le *centrifuge* et le *circulaire*, et l'animal ayant la faculté de se mouvoir spontanément et de se tourner du côté qu'il veut, nous en concluons que cette faculté lui vient d'une nouvelle forme ou d'une force, située en dehors de sa corporalité, et de nature différente, par laquelle l'âme donne au corps un mouvement qui ressemble au circulaire, mais qui ne peut dériver de la corporalité. Si cette faculté était toute naturelle et dérivait du corps, celui-ci ne pourrait se mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre, ni se tourner en tous sens. Donc il faut en conclure que la manifestation

[1] L'auteur adopte ici l'opinion d'Aristote qui a été développée plus tard dans le système des stoïciens; comp. Zeller. *l. c.*, t. II, II, p. 374, et t. III, I, p. 180.

de l'âme est double : l'*une* est le complément du corps naturel, où l'on ne peut distinguer ce qui donne le mouvement et ce qui est mis en mouvement; bien qu'elle soit étrangère à la notion du corps, elle appartient à ses propriétés inhérentes; elle est dissoluble comme le corps; elle met en mouvement non pas un organe spécial, mais la totalité du corps. L'*autre* manifestation est le complément du corps naturel, qui donne le mouvement par l'*intermédiaire d'un organe.* La première porte le nom spécial de *nature*, tandis que la seconde s'appelle *âme;* c'est pourquoi l'âme pourrait être définie en général comme « le complément du corps organique et naturel ». La notion de ce complément comprend deux degrés, un premier et un second degré. C'est ainsi que nous employons le mot *écrivain*, signifiant tantôt celui qui, en préparant tout ce qui est nécessaire pour écrire, forme dans sa tête l'ébauche de son sujet (c'est ce qu'on pourrait nommer écrivain virtuel ou écrivain du premier degré), tantôt celui qui a réalisé cette intention et qu'on pourrait appeler écrivain réel ou écrivain du deuxième degré de perfection[1]. De même l'âme possède ces deux degrés : elle est active par nature, étant douée essentiellement de vie, d'où proviennent ses actions, et elle a en outre la faculté de mouvoir le corps en une direction opposée à celle qui est prescrite par la nature; par conséquent, l'âme est le complément du corps naturel et organique.

[1] A peu près la même forme de raisonnement se trouve chez Averrhoès, voy. Munk, p. 450 et suiv.; comp. p. 135, n° 62.

Comme nous trouvons le corps uni à cette âme que nous avons décrite précédemment, nous disons que le corps est doué de vie, et que tout corps animé est vivant.

Notez bien que la définition de l'âme donnée par Aristote qu'elle est «le complément du corps naturel, organique et virtuellement doué de vie» est vraie à ce point de vue; c'est tout ce qu'il a voulu dire, et celui qui donne une explication opposée est ignorant et déraisonnable. Aristote a très justement fait remarquer que le corps ne peut être compris en aucune relation avec la définition de l'âme raisonnable; il ne parle que de l'âme animale qui est la première base de l'âme rationnelle, tandis que celle-ci lui sert de forme spéciale. Après avoir examiné la nature de l'âme au point de vue de la physiologie, il a dû en parler d'une manière générale, en tant qu'elle appartient à l'homme. Il considère ensuite l'âme rationnelle, puis l'intellect acquis et l'intellect actif, parce qu'il a l'habitude de parvenir au but par la méthode synthétique. C'est ce que j'ai eu l'occasion de t'exposer précédemment en traitant ces questions. Le livre d'Aristote sur l'âme confirme mon opinion jusqu'à l'évidence absolue, et quiconque fait usage de son raisonnement ne peut en douter. Ce livre est divisé en trois parties : dans la première, il examine l'âme, son être primitif et sa nature; dans la deuxième, il donne un résumé de ces principes en considérant la force nutritive et la force sensitive avec les sens; dans la troisième partie, il traite de la

perception sensuelle et intellectuelle[1], de l'imagination, de la force raisonnable, de la faculté d'abstraction, etc. Il faut bien observer que dans les cas où les anciens généralisent la notion de l'âme, ils le font de la même manière que leurs adhérents, lorsqu'ils en généralisent les diverses manifestations. Le terme de complément ou de perfection est très vague, de même celui de corps et d'organe; toutes ces expressions sont aussi vagues que les notions des mots relatifs *petitesse* et *grandeur*. Cette âme périt par la dissolution de ses éléments; elle s'anéantit avec eux et n'a aucune vie; les philosophes sont unanimes à cet égard, et il n'y a pas de controverse entre eux dans l'opinion qu'elle périt faute de secours de la part du Seigneur, qui donne les diverses formes. C'est pourquoi *Diogène*[2] avait la conviction que l'homme est composé de deux substances : l'une se décompose et périt, tandis que l'autre subsiste et est éternelle; cette dernière est éternelle à cause de sa disposition particulière; la première, au contraire, est périssable à cause du manque de cette même disposition. — Une partie des philosophes modernes prétendent que l'âme est éternelle sans pourtant être unie à l'intellect

[1] Dans le texte, on lit الحاسّ المحرك, qui comprend les perceptions qui sont en rapport avec le corps, mais dirigées vers les formes spirituelles; voy. Munk, *l. c.*, p. 396, comp. p. 363.

[2] L'auteur désigne sans doute par ce nom le stoïcien bien connu, Diogène de Séleucie, aussi nommé le *Babylonien*, qui fit partie de l'ambassade de Rome et mourut l'an 150 avant J. C.; voy. Zeller, *l. c.*, t. III, 1, 41, note 1. Sur les termes techniques *petitesse* et *grandeur*, voy. la note ci-dessus.

actif, mais qu'elle ne sort pas de la sphère de la lune. D'autres prétendent qu'elle est éternelle, mais qu'elle se divise en diverses espèces suivant sa base primitive. Ceux qui soutiennent cette opinion n'emploient le mot *âme* que d'une manière, c'est-à-dire dans sa signification générale; telle est la doctrine de ceux qui professent la métempsycose, ou celle des Brahmanes qui admettent l'éternité du monde (الآجالية), les Brahmanes vulgaires. Quant à leurs docteurs, ils croient que l'âme est indiquée dans leurs livres saints par le mot «chaleur», et cela à cause de la prépondérance de la matière qui l'empêche de s'élever. Ils nient les diverses espèces d'intellects dérivés: l'intellect universel, l'intellect actif, l'intellect en capacité[1] et l'intellect acquis; mais quant à l'intellect passif ou hylique, ils prétendent qu'il est éternel, et cette opinion a été adoptée par Alexandre d'Aphrodisie[2]. — D'autres professent que l'âme reste en état de suspension entre le monde sensuel et la substance qui est au-dessus, mais sans être l'objet de la faveur divine; la partie dont on peut dire qu'elle reste dans le monde sensuel, c'est la force d'imagination sur laquelle la matière a gagné la prépondérance. Selon un certain groupe de philosophes, l'âme, en tant qu'elle est universelle, reste au fond de la sphère de la lune, et quoiqu'elle soit âme animale, elle appartient pourtant aux genres supérieurs;

[1] Sur le terme العقل بالملكة, voy. Munk, *l. c.*, p. 450, et S. de Sacy, *Chrestom. ar.*, t. II, p. 323.

[2] Sur les opinions d'Alex. d'Aphrodisie, comp. ci-après.

si l'on supposait son anéantissement, l'animal périrait. — Il y en a d'autres qui prétendent que la distinction entre l'âme rationnelle et l'âme animale est très difficile quant à la substance; ceux qui soutiennent cette opinion disent que la supériorité de l'âme rationnelle ne consiste que dans la qualité, non pas dans la substance, et que l'âme animale de l'homme la précède, lui sert de base et produit une nouvelle forme d'existence dans l'homme. Cette opinion provient chez eux d'une extrême ignorance, attendu qu'on a oublié que la composition de l'homme est le résultat de deux facteurs différents qui ne sont ni de la même espèce, ni de la même essence; mais après avoir regardé la faculté imaginative comme appartenant ordinairement à l'âme animale [1], on a supposé que celle-ci était homogène avec l'âme rationnelle en quantité, en qualité, en substance et en totalité. On a ignoré que l'homme possède la substance spirituelle et la substance corporelle, et qu'il forme un microcosme. On pourrait faire l'objection suivante à cette opinion : « En supposant que l'assimilation de l'âme animale avec l'âme rationnelle ait été démontrée, l'âme végétative aurait en tout cas encore une plus grande ancienneté, et les éléments, à cet égard, l'emporteraient sur tout le reste, ce qui nous conduirait à un résultat absurde; » mais nous

[1] Sur la division des facultés de l'âme selon le système d'Avicenne, voy. Munk, *l. c.*, p. 363; la faculté d'opinion ou de conjecture (القوة الوهمية) peut, selon le philosophe grec, appartenir aux animaux.

n'avons pas besoin de considérer ces vaines futilités. — D'autres prétendent que l'âme animale n'a pas de réalité, mais qu'elle ne consiste qu'en un principe vital qui a été créé dans l'animal privé d'âme et de raison; que par conséquent, à sa mort, elle disparaît, tandis que l'homme, doué d'âme et de vie animale, ne périt pas totalement à la mort. — D'autres professent que l'âme est éternelle par la transmigration d'une base à une autre; ainsi, l'âme rationnelle transmigre à la base humaine, tandis que l'âme animale transmigre à la base animale privée de raison, conformément à ses espèces et à ses formes; c'est la thèse des partisans de la métempsycose. — D'autres admettent la même transmigration, sans distinguer l'âme rationnelle de l'âme animale; ils ne font aucune distinction entre les âmes, mais seulement entre les bases fixées par la nature qui seule produit les différences de qualité; ainsi le corps qui possède l'âme rationnelle ne peut ni contenir ni recevoir aucune autre âme, à cause de la qualité naturelle, de la composition et de la constitution qui correspondent à la forme et à la nature propre du corps. Il en est de même de l'âme animale. — Il y en a encore d'autres qui prétendent que les âmes sont liées aux étoiles, et que chaque âme possède une étoile qui lui est appropriée, qui la gouverne et qu'elle suit partout; mais l'examen de cette théorie nous mènerait trop loin. — Il résulte de notre discussion que la question ne concerne pas l'âme animale; mais comme cette question n'était

ni restreinte, ni limitée, j'ai dû mentionner les différentes espèces d'âmes avec les diverses opinions des philosophes et les démonstrations qui s'y rapportent. Si mon intention eût été de te donner une exposition en détail sur toutes les opinions possibles concernant cette matière, tu n'aurais pas eu besoin d'étudier les livres traitant ces questions avec les opinions du savant (c'est-à-dire Aristote) et celles du méchant (c'est-à-dire Alexandre d'Aphrodisie); mais je m'en suis abstenu, eu égard à ton peu d'intelligence et de savoir. L'âme animale est donc, selon tous les philosophes, périssable, et ne possède nullement l'existence dégagée de l'union éternelle. Elle n'est pas avec le corps et ne se réunit ni avec des êtres séparés[1], ni avec des forces qui leur appartiennent. Les formes qu'elle reçoit, suivant les philosophes, appartiennent aux corps composés et aux êtres produits par une combinaison des éléments; à leur dissolution, sa substance périt aussi; sa nature étant composée d'éléments, elle s'y dissout, ce qui est clair par soi-même et n'a besoin d'aucune démonstration spéculative. Ma discussion avec toi sur la nature de l'âme a été provoquée par ta question, mais mon but n'est pas d'exposer ma conviction ni mes propres opinions. Tu as demandé quelle était la preuve d'Aristote sur l'éternité de l'âme, et tu désires des renseignements à ce sujet. Voici ma réponse. « Le monde entier ne subsiste que par la *première inten-*

[1] C'est-à-dire les substances supérieures et séparées, voy. Munk, *l. c.*, p. 394.

tion, mais non pas en réalité; c'est cette intention qui en est le principe actif. La substance qui n'est substance qu'avec une certaine forme n'a pas d'existence éternelle; sa durée est de la même nature que celle du monde et dépend de cette première intention. Ce qui appartient à la catégorie du possible n'a pas de réalité s'il n'est pas transformé en catégorie du nécessaire[1], et ce qui a sa cause hors de soi-même n'a pas d'existence, si ce n'est par cette même cause.» Mais l'exposition de tout cela entraînerait de trop grands développements. Après avoir donné les preuves nécessaires sur la nature de l'âme *animale*, nous abandonnerons ce sujet pour entreprendre la discussion sur l'âme *rationnelle;* pour cela, nous invoquons l'aide de Dieu très-haut.

L'âme rationnelle.

C'est dans l'âme rationnelle que se trouvent la considération, la réflexion, l'amour de la science; elle possède des connaissances qui ont pour base l'analogie et d'autres encore. C'est elle qui opère par les mains[2] et qui possède les formes les plus élevées,

[1] L'auteur se trouve ici en conformité avec Avicenne, qui se sert de la distinction du *possible* et du *nécessaire* pour établir l'existence de Dieu; l'éternité de Dieu est absolue, tandis que celle du monde dépend d'une cause efficiente, appelée ici *première intention.* Voy. Munk, *l. c.*, p. 359, comp. ci-dessus, p. 27 et 44, vers la fin du chapitre sur l'éternité du monde.

[2] C'est-à-dire, l'âme animale n'est douée que du mouvement général du corps, tandis que le mouvement spontané qui s'effectue par les extrémités du corps, par exemple les doigts, dépend de l'âme rationnelle.

la forme philosophique et scientifique, qui s'adonne à la spéculation, par laquelle elle arrive à l'essence vraie des choses. Elle est douée de la faculté d'examiner les objets et leurs causes, de s'élever par des démonstrations des formes visibles à l'intérieur caché et de reconnaître les divers degrés des êtres qui existent, la manière dont ils dérivent de la cause primitive, de Dieu très-haut, la nature de l'éternité, de l'éternel et de son unité. Elle seule peut juger si la définition de Dieu est plus sûre par la négation de ses qualités que par leur affirmation; quelle est la différence entre le premier créateur et la création médiate; pourquoi elle occupe elle-même la place du milieu entre celle-ci et le premier créateur[1]. Dans cette âme se manifestent la forme sublime, la force divine et glorifiée, la forme prophétique. C'est elle qui reçoit la haute révélation, l'inspiration et la conjonction avec l'intellect actif. Elle est chargée de diriger les âmes qui s'écartent de la vérité, et de conduire l'homme à l'exécution de son devoir, de lui faire connaître son devoir, la raison de son devoir et le juste moment de l'observer. Elle fortifie la nature faible de l'homme en établissant des règles divines et en provoquant les dispositions convenables; elle éveille son désir et son abstinence, lui fait des admonitions, des promesses et des menaces. Dans les cas où l'âme de sagesse est impuissante, c'est

[1] L'auteur veut dire qu'entre Dieu et l'homme se trouve la sphère de l'intelligence ou de l'âme rationnelle qui donne à celui-ci sa forme, tandis qu'il doit son existence matérielle à la propagation.

l'âme prophétique qui fait dériver tout du premier principe, du Dieu très-haut et saint, de sa parole glorifiée, de son être élevé et pur, sans aucune médiation et sans aucun intermédiaire d'être composé, n'ayant besoin ni de réflexion, ni de méditation, tandis que l'âme de sagesse est chargée d'examiner spécialement les universaux. C'est par l'âme intelligente que l'homme est nommé *animal intelligent*, et c'est par elle que l'homme est instruit de la vraie notion de Dieu. En considérant l'homme dans son développement, tu le trouves d'abord être simple et élémentaire; puis apparait la première trace de la raison innée, puis l'intellect virtuel et facultatif, puis l'intellect acquis dans le monde, enfin l'intellect en action. Parmi ces forces, nous avons la *raison scientifique*, par laquelle l'homme examine ce qu'il doit réaliser de ses actions humaines, et la *raison active*, qui est le complément nécessaire de sa substance, et par laquelle il devient substance intelligente en action[1]. Ainsi ce dernier intellect a plusieurs degrés; tantôt il est en repos comme matière sans aucune forme (hylique), tantôt il est *virtuel*, tantôt *acquis* dans le monde, comme nous l'avons développé précédemment. Cette faculté de percevoir les intelligibles

[1] Sur ces divers degrés de l'âme qui correspondent aux mêmes degrés des intellects séparés, voy. Munk, *l. c.*, p. 127, et *Guide des égarés*, éd. de Munk, t. I, p. 307. L'intellect humain, arrivé au plus haut degré de développement, a pour objet les pures formes intelligibles et s'élève à la connaissance des intellects séparés et de Dieu. Comp. *ibid.*, p. 374 et suiv. Le même développement de l'âme humaine a été reproduit dans le livre d'Abd el-Kader, p. 34 et suiv.

est une substance simple qui ne dérive pas du corps, qui ne change pas sa nature virtuelle en active, et qui ne devient complète qu'à l'aide d'une substance toute différente, l'intellect actif, qui la met en action. Les intelligibles ne peuvent nullement être contenus dans les objets dispersés du monde, ni dans un substratum matériel. Cet intellect a une nature parfaitement distincte; il subsiste après la mort et n'est pas assujetti à la dissolution; c'est une substance d'une nature toute spéciale qui constitue l'homme dans son essence véritable. Il faut bien comprendre que le mot *nathq* a été employé par les anciens de trois manières diverses : la première, dans la signification de raison primitive et innée; la deuxième, dans celle de raison qui se développe dans l'âme par les connaissances diverses puisées dans la totalité des objets du monde; c'est elle qu'on nomme aussi *raison dérivée*. En considérant l'essence des êtres et leurs notions, nous les retrouvons déjà dans les facultés spéciales de l'âme, comme objets de sa réflexion, de son examen et de son imagination. La langue, de même, dans ses diverses compositions écrites, nous y conduit; ces dernières ont rapport à la parole; la parole indique l'objet de la réflexion, celle-ci se rapporte aux choses, et les choses indiquent l'intérieur caché et essentiel. L'âme, en recevant les formes des objets de sa connaissance et en parvenant à leur notion générale, s'appelle *intelligence;* après les avoir comprises et être arrivée à pénétrer leurs notions, elle est nommée *nathq* « discernement ». En général, elle est substance

spirituelle, ignée, simple, différente de la matière, intelligente en faculté et active par nature. Le discernement, *nathq*, est sa forme particulière et son attribut qui peut être défini « un savoir expliquant les êtres du monde à l'aide de l'imagination et de la perception réelle »; ou bien « un savoir qui fait de l'intérieur caché l'objet de sa réflexion et de sa spéculation ». Quelquefois il s'appelle « manifestation spirituelle », dont le principe primitif est l'âme, et dont le moteur est l'intellect. Le discernement est l'attribut inhérent à l'être vivant et raisonnable qui occupe une place entre la raison immédiate et acquise; il indique les causes des êtres, en forme dans l'âme les notions et les distingue par la parole. Que Dieu te prête son assistance, ô prince! dans les recherches de la vérité; c'est cette âme qui est l'objet de ta question, et c'est elle que tu veux connaître en demandant la preuve de son existence après la mort, et de sa nature éternelle. Mais comme tu as posé ta question d'une manière générale, j'ai voulu t'exposer les diverses espèces d'âmes et te révéler leurs natures, afin que tu connaisses la vérité. L'âme a, selon l'exposition précédente, trois degrés : l'*âme intelligente*, l'*âme animale* et l'*âme végétative*. Il est évident que la plus noble de ces âmes, eu égard à sa forme et à sa qualité spéculative, est l'âme intelligente, parce qu'elle est raisonnable, douée de discernement et de la faculté d'examiner, de recevoir la science et l'instruction, de discerner les choses louables et blâmables, de montrer son zèle pour le bien suprême et son

aversion pour le mal, de recevoir la récompense et la punition, par sa connaissance de ce qui est l'objet de la récompense et de la punition. Cette âme (que Dieu très-haut te vienne en aide!) est éternelle après la mort; elle ne périt pas et ne change pas de nature; la mort, tout au contraire, en augmente la beauté et l'éclat, en lui donnant la véritable naissance[1]. Après que la mort, comme nous l'avons précédemment démontré, a dissous ce qui est composé et a réduit les choses à leurs éléments, le spirituel retourne à l'état d'esprit, comme le corporel à la condition de corps, mais le spirituel ne périt jamais à cause de la nature différente et distincte qui lui a été donnée par Dieu. L'anéantissement ne frappe que les êtres composés, tandis que l'âme intelligente est simple. Il n'y a pas de controverse sur l'anéantissement de l'âme animale et végétative après la dissolution du corps; on n'est en désaccord que sur l'âme intelligente ou l'âme raisonnable et douée de discernement. Il y a des personnes qui croient qu'elle est assujettie à l'anéantissement en quittant le corps, comme l'âme animale et végétative; d'autres, au contraire, prétendent qu'elle est éternelle, douée de vie, et qu'elle ne périt jamais; c'est ce que professe l'élite des philosophes et des savants illustres, d'accord avec l'opinion générale. Celui qui après eux a produit une confusion, c'est Alexandre d'Aphrodisie, qui d'abord a eu des doutes sur l'éternité de

[1] Nous retrouvons ici la sentence de Sénèque le stoïcien : «Dies iste quem tanquam extremum reformidas, æterni natalis est.»

l'âme, et puis, abandonnant cette doctrine, a prétendu qu'elle est éternelle. Thémistius, lui aussi, a nié l'éternité de l'âme rationnelle, induit en erreur par Aristote, et a placé l'âme dans les limites du corps, bien qu'il ait abandonné en plusieurs endroits cette opinion. Il en est de même de *Cratès* (اقراطيس). *Galien*, après avoir hésité longtemps, s'est aussi décidé à professer l'immortalité de l'âme après la mort[1]. Parmi les philosophes de l'empire byzantin, le prêtre *Isrâthi*, qu'on cite entre les traducteurs les plus distingués des livres d'Aristote et qui les a répandus dans les contrées musulmanes, a professé que l'âme est périssable. Plus tard, dans son commentaire du livre d'Aristote *Auscultatio physica*, expliquant la septième section qui traite de cette force motrice du corps, laquelle se trouve en dehors de la notion de ce dernier, il a soutenu par démonstration solide l'opinion que l'âme est éternelle. Parmi les philosophes de l'islamisme, Al-Farâbi[2] a été indécis et a formulé de diverses manières ses opinions en trois différents endroits concernant cette question. Puis il s'est ravisé et a montré une grande réserve, enfin il s'est décidé pour la vérité en adoptant la méthode des Soufis. Les autres savants parmi les anciens et les modernes ont été unanimes à proclamer l'immortalité de l'âme; on n'en trouve pas un seul qui ne soit revenu de

[1] Sur Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Galien et le prêtre Isrâthi, voy. ci-dessus, p. 365, 374; sur Cratès, peut-être identique avec le maître du stoïcien Zénon, voy. p. 400.

[2] Sur les opinions d'Al-Farâbi, voy. Munk, *l. c.*, p. 347 et suiv.

l'opinion contraire. Si je n'avais peur de m'étendre trop au long sur cette matière, je mentionnerais les passages de leurs œuvres où chacun a parlé de ce sujet, et a défendu, soit l'immortalité de l'âme, soit son anéantissement, avec les preuves les plus complètes dans les deux sens; mais celles que je vais maintenant t'exposer te dispenseront de tout le reste.

En implorant l'aide de Dieu et en suivant sa direction, nous commencerons : « L'exposition des preuves de l'immortalité de l'âme rationnelle. »

Preuve première, tirée du mode de la perception.

L'âme humaine a besoin d'employer les sens matériels et corporels, aussi longtemps qu'elle reste vide et privée de formes intelligibles; mais en atteignant une forme intelligible quelconque, les sens par lesquels elle est parvenue à cette forme lui sont superflus. Voilà ce qui indique que l'âme est indépendante en substance et peut se passer du corps. Les organes corporels ne lui servant qu'à atteindre les connaissances nécessaires, on peut en tirer la conclusion que l'âme intelligente devient substance, et qu'arrivée au degré de l'intellect acquis, elle n'a besoin d'aucune liaison avec le corps. Nous disons donc : « L'âme est une forme intellectuelle et spirituelle; or toute forme intellectuelle et spirituelle ne périt pas; donc l'âme ne périt jamais. »

Preuve deuxième, tirée du développement de l'âme.

Prenons l'homme dans son enfance; il ne sait rien, et il n'a aucune forme distincte; puis il se développe en intelligence et en connaissance jusqu'à devenir raisonnable, sage, prophète et envoyé de Dieu. Vouloir assimiler cette condition à laquelle il est arrivé, aux qualités particulières du corps, serait en vérité chose impossible, attendu qu'il n'a jamais possédé ces qualités dès l'origine. Si, par exemple, nous prétendons que l'intelligence qu'il a acquise dérive du corps, le corps nécessairement devrait être actif, ce qui est absurde. En outre, nous voyons que l'homme dont le corps est faible, mince et amaigri par le jeûne, est doué d'une intelligence plus développée, que sa vie est mieux réglée et plus apte à atteindre son but. Si son développement dérivait du corps, il s'affaiblirait avec le corps; donc l'intelligence n'appartient pas au corps et n'est pas un de ses accidents. Si nous supposons que ce développement dérive de la réunion de l'âme et du corps, il s'ensuivrait que cette faculté de l'âme qui met en mouvement le corps dépendrait de la composition de ce dernier et ne serait pas spirituelle. La preuve pourtant qu'elle est toute spirituelle étant certaine, comme nous allons le montrer ci-après, son éternité, son existence et sa substantialité deviendront évidentes. Nous disons : « Le corps a six côtés, ce qui appartient aux connaissances préliminaires, et son mouvement d'un côté de préférence à un autre a lieu en vertu d'un prin-

cipe qui se trouve en dehors de la notion du corps, et qui est hétérogène avec lui, le mouvement naturel établi dans une certaine direction étant impossible dans toute autre, à moins que ce changement ne soit produit par un agent. Cet agent est doué de vie, attendu que nous le voyons vouloir et choisir, ce qui est doué de vie pouvant seul produire des actions. Il est un être substantiel, non une qualité, l'être substantiel qui produit des actions étant une substance; or l'âme est une substance vivante, intelligente et douée de volonté, tandis que l'accident ne possède ni intelligence, ni qualités, ni vie. C'est donc une supposition toute vaine que les connaissances et l'intelligence dérivent d'un accident de l'âme, leur origine reposant dans l'essence de l'âme et n'ayant rien de commun avec le corps, si ce n'est que celui-ci sert d'organe à l'âme, comme l'outil à l'ouvrier. Par conséquent, il est impossible de trouver de l'intelligence et des connaissances chez un mort; elles ne se trouvent que chez le vivant. Or l'âme est vivante par elle-même, et, en vertu de sa nature essentielle, elle reçoit les connaissances, tandis que le corps n'en est pas susceptible. Il est donc évident que le substratum composé qui constitue l'homme contient deux substances, l'une vivante par nature, qui est l'âme, l'autre morte, qui est le corps. Dans leur réunion, l'âme et le corps gardent leur nature distincte; l'accident du corps, c'est la vie qui produit le mouvement spontané dérivant de l'âme; l'accident de l'âme, c'est la mort, qu'on pourrait aussi nommer l'*ignorance* pro-

venant du corps. L'âme est douée de vie par *nature*, le corps l'est également, mais par *accident*. Quand la réunion du corps et de l'âme, dont le résultat pour l'âme est l'ignorance complète de ce qui forme sa nature et sa substance, cesse, le corps meurt, selon la loi de la nature, tandis que l'âme entre dans la vie pure qui est sa nature originelle. Alors elle est délivrée de la mort, qui n'a été pour elle qu'un état accidentel, pendant lequel son intelligence est restée facultative, et, dès le moment de sa séparation du corps et de la purification de sa substance, elle devient intelligente en action. Nous concluons donc ainsi : « L'âme est douée de vie par sa nature; or tout ce qui, par sa nature, est vivant ne périt pas; donc l'âme ne meurt pas. » Et nous ajoutons cette conclusion : « Ce qui ne meurt pas n'est pas assujetti à la décomposition; l'âme ne meurt pas; donc l'âme n'est pas assujettie à la décomposition. »

Preuve troisième, tirée de la différence entre l'âme animale et l'âme rationnelle.

L'âme humaine est toute différente de l'âme animale. La première est douée de science, d'action, de supériorités spirituelles; elle s'abstient des jouissances corporelles, mais est désireuse des plaisirs spirituels; l'âme animale, au contraire, n'a pas de science ni de réceptivité spirituelle; elle ne s'abstient pas du mal, ne désire pas le bien, et est hors d'état de rien comprendre. Si l'âme humaine et rationnelle périssait après la séparation du corps, si elle était assu-

jettie à l'anéantissement et à la mort, si elle n'attendait pas la félicité éternelle et ne récoltait pas les fruits qu'elle a cultivés avec tant de soins et d'efforts pendant la vie, les voluptés de l'âme animale, la dissolution dont nous avons horreur, la jouissance brutale des plaisirs corporels formeraient sa seule direction véritable. La raison, la spéculation saine, tout ce qui est propre à l'âme rationnelle, tous ses efforts et ses connaissances ne seraient qu'erreur, imperfection et futilité, conclusion évidemment détestable et fausse. La sagesse qui pénètre le monde intérieur et spirituel nous rend témoignage de la fausseté de cette supposition; donc nous concluons : « L'âme rationnelle est intelligente, douée de science et de supériorité spirituelle; or tout être vivant doué de raison, de science, de supériorité spirituelle, est substance à part et essence simple, douée de vie; or l'être simple et vivant ne meurt pas; donc l'âme est immortelle. »

Nous donnerons la même conclusion d'une autre manière :

« La supériorité spirituelle de l'âme lui vient de la grâce divine, et ce qui participe à la grâce divine ne périt pas; or l'âme spirituelle est l'objet de la grâce divine; donc l'âme ne périt pas. »

Nous pouvons aussi donner la même conclusion d'une autre manière :

« La mort signifie la dissolution de ce qui est composé; or ce qui est composé n'est pas spirituel, et le corps humain est composé, tandis que l'âme

humaine est spirituelle; donc le corps meurt et l'âme est immortelle. »

Preuve quatrième, tirée de la nature de l'homme composée de deux substances différentes.

Tout être composé d'éléments simples est assujetti à la dissolution en ses éléments; l'homme est composé de deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle. Nous voyons donc que le corps, par la mort de l'homme, se dissout dans les éléments dont il est composé, tandis que l'âme retourne à sa condition primitive. Nous avons prouvé que l'esprit est le principe moteur du corps qui lui donne la vie, et que la vie se manifeste comme l'action de cet esprit; il reste doué de vie après la séparation du corps et ne cesse jamais de vivre. Nous concluons donc: « Tout être composé de divers éléments se dissout dans ces éléments par la destruction de sa forme. L'homme étant composé de deux matières, l'une destructible, l'autre indestructible, une de ces choses périt, mais l'autre est impérissable; donc le corps, l'une de ces parties, périt, tandis que l'autre, l'âme, est impérissable. »

Preuve cinquième, tirée de la nature de la mort et de la vie

La mort est l'état où l'âme cesse de se servir du corps, tandis que la vie est l'état où l'âme se sert du corps. Celui qui soutient que l'âme est périssable et mortelle après la mort, comment répondra-t-il à l'objection suivante? « Le mouvement que nous trou-

vons dans le corps durant son union avec l'âme et qui dérive du principe intelligent de l'être humain, de quelle nature est-il? est-il essentiel au corps ou accidentel? S'il est essentiel au *corps*, eu égard seulement à la nature corporelle de ce dernier, le corps doit nécessairement recevoir les impressions des sens après qu'il est séparé de cette notion qu'on appelle âme, ou, ce qui revient au même, le corps doit sentir en vertu de sa nature corporelle seule, ce qui est monstrueux à soutenir et renferme une absurdité absolue. Il ne reste donc que la possibilité que cette faculté de sentir lui soit accidentelle et non essentielle. Alors, si elle lui est accidentelle, elle doit dériver de l'*âme* ou d'un autre *corps*, ou d'un *accident quelconque*. Si elle dérive d'un accident quelconque, un accident en produirait un autre, ce qui est absurde; si elle dérive d'un autre corps, ce corps serait donc doué de mouvement et d'intelligence, ce qui est tout aussi absurde; il ne reste donc d'autre possibilité que de la faire dériver d'une autre substance spirituelle, différente par nature, qui n'est ni corps, ni accident, et que nous désignerons par le mot *âme*. C'est cette âme qui donne à l'homme vivant son mouvement, qui lui sert de complément nécessaire, et lui fait comprendre les idées des choses qui l'entourent; tout cela doit nécessairement dériver de la nature essentielle de l'âme ou d'un état accidentel. Si nous soutenons ce dernier cas, considérons donc quelle en est la signification. Si nous disons que cela dérive du corps, celui-ci doit être doué de la faculté

sensitive après la séparation de l'âme, ce qui est contraire à ce que nous avons observé concernant la condition de l'âme et de son substratum le corps. Si nous disons que tout cela dérive d'une autre substance spirituelle à laquelle le corps pourrait être uni, il nous faut absolument définir la nature de la substance qui donnerait au corps la sensation et le mouvement, et déterminer si elle est douée de sensation par sa nature essentielle ou par une autre substance, et ainsi à l'infini. La chaîne infinie de causalité est absurde; donc il ne nous reste que la conclusion que l'âme est douée de sensation, d'intelligence, d'action par son essence primitive, et qu'elle est vivante par sa nature originelle. Il serait absurde de supposer que ce qui est vivant par sa nature et ce qui est sensitif par son être et par sa substance, manque de vie; donc l'âme vit après la séparation du corps. Nous concluons donc: « Ce qui donne au corps son mouvement est un être différent du corps, le mouvement spontané ne pouvant dériver que d'un être doué de vie. Le corps ayant la faculté de se mouvoir spontanément, celui qui lui donne le mouvement est vivant et n'est pas corps. Or la nature de la mort étant le repos, la nature de la vie le mouvement, et le corps étant de sa nature immobile, et l'âme douée de mouvement, le corps est mortel et l'âme douée de vie. Ce qui par sa nature meurt ne peut vivre d'aucune manière, ni dans aucune condition; donc l'âme n'est pas périssable et ne meurt pas. »

Nous donnerons une autre forme de conclusion : « La vie est opposée à la mort, et la mort est une qualité inhérente au corps, comme la vie une qualité inhérente à l'âme. Or la qualité de l'âme est opposée à la qualité du corps, et le corps étant périssable, l'âme, par une conclusion nécessaire, tirée de l'opposé et du contraire, n'est pas périssable. » Ou bien encore la conclusion que voici : « Ce qui est vivant par nature ne meurt pas; s'il mourait, la mort le précéderait comme principe primitif par nature, et si la mort précédait la vie, elle l'emporterait sur la vie, ce qui est absurde. »

Preuve sixième, tirée des abstractions des choses matérielles produites dans l'état de sommeil.

L'âme opère l'abstraction idéale des choses matérielles et les transforme en essence, en conservant les formes des objets transformés; il en est de même des choses que l'âme regarde dans l'état de sommeil, ce sont des abstractions des objets matériels et des produits de l'imagination. S'il en est ainsi, nous avons prouvé que les objets ont deux formes d'existence, l'une *matérielle*, l'autre *idéale* et exempte de cette existence matérielle. Cela étant donné, à la mort de l'homme, « l'âme s'associe aux formes idéales, et le corps à la matière. »

Preuve septième, tirée de la nature de l'âme considérée comme un reflet de la divinité.

Nous avons démontré que l'âme rationnelle est

une substance indépendante, et que tout ce qui existe par sa propre nature n'est pas assujetti à la dissolution. Si l'on nous fait cette objection : « On pourrait pourtant supposer qu'une substance qui existe par sa propre nature soit assujettie au sort des êtres matériels et à la dissolution ; » nous répondons : « Si cela était possible, il faudrait supposer qu'une telle substance abandonne sa nature propre, et, par conséquent, qu'elle est en même temps douée et privée de sa nature essentielle, ce qui est absurde et impossible. La substance étant une, simple, non composée, contient en même temps sa cause et l'effet de sa cause. Au contraire, pour tout ce qui est assujetti à la dissolution, cette dissolution provient de ce fait que la cause constitutive a été abandonnée. Aussi longtemps qu'une chose reste unie à la cause qui la soutient et la fait exister, elle ne périt pas et ne peut être exposée à l'anéantissement. S'il en est ainsi, et si la substance existe par sa propre nature, elle ne sera jamais séparée de sa propre cause, ni elle n'abandonnera son être originel. En changeant de nature, sa cause se perdrait ; elle est sa propre cause parce qu'elle n'est que le reflet de sa nature primitive, et ce reflet d'elle-même constitue sa forme primitive. Or, étant elle-même la cause de ce reflet, elle est sa propre cause, et, par conséquent, elle ne sera jamais assujettie à l'anéantissement et à la dissolution. Nous en tirons cette conclusion : « La substance spirituelle qui existe par elle-même connait son créateur, et cette connaissance forme sa substance et son être. Cette

connaissance qui la rattache au créateur est une réalité, et la substance qui a de la réalité ne périra jamais; si elle périssait, toute essence corporelle et spirituelle, même celle de notre preuve, serait pure vanité; donc la substance qui existe par elle-même ne périra jamais. »

Preuve huitième, tirée de la notion de l'âme comme substance simple qui n'est pas créée dans le temps.

Toute substance simple qui existe par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature, a son origine hors du temps; par son essence, elle est au-dessus des êtres temporels, ne devant son origine à aucun être hors d'elle-même, tandis que les êtres créés sont composés et assujettis à la loi de la dissolution. Il est donc évident que tout être qui existe par lui-même est hors du temps et élevé au-dessus du temps et de toutes les choses temporelles. L'âme rationnelle est une substance simple qui existe par elle-même; elle ne peut nullement être rangée parmi les êtres mondains temporels et périssables; ce qui n'entre pas en rapport avec le temps ne meurt pas, la mort n'ayant de pouvoir que sur les êtres qui sont en relation avec le temps. Par la notion de temps nous comprenons le *medium*, qui rattache les événements l'un à l'autre, et l'espace étendu qui est coupé par les mouvements de la voûte céleste. Le principe moteur est hors de l'univers, c'est une substance spirituelle d'où dépend le mouvement céleste, et à laquelle

appartient l'âme; elles ont toutes les deux la même essence originelle; *donc l'âme reste éternelle après la mort.*

Toutes ces preuves sont justes et se rattachent l'une à l'autre; il y en a qui sont évidentes par elles-mêmes, tandis que d'autres reposent sur des antécédents bien connus, et que d'autres font en outre supposer des antécédents probables et confirmés par la dialectique. En attendant, nous soutenons que ta demande en général a été satisfaite, la partie qui précède préparant celle qui suit, et celle-ci éclaircissant ce qui précède. Si tu trouves encore des difficultés, s'il te semble que tout n'est pas assez clairement exposé, et que tu aies encore quelque peine à comprendre, fais des recherches ailleurs sur les questions qui t'embarrassent, et tu trouveras la confirmation évidente de ma thèse que « toute substance qui existe par elle-même a son origine hors du temps, que l'âme appartient essentiellement à cette substance, ou plutôt qu'elle est identique avec elle. » La preuve de l'éternité de l'âme reposant sur cette base n'a aucune réalité, à moins qu'on ne soit, par démonstration solide, persuadé que l'âme est substance spirituelle et simple, ce que j'ai déjà fait remarquer dans ce qui précède. Il faut donc recourir à cette preuve, et la justesse de la conclusion te paraîtra évidente. Dans tous les cas pareils, tu dois te conformer à cette analogie et composer toi-même le syllogisme. Après chaque preuve, j'ai ajouté l'explication, j'en ai donné un résumé et indiqué autant que possible le contenu

selon la stricte exigence de la logique. Que cela te serve d'enseignement!

En général, les savants de l'antiquité, les saints prophètes, les plus grands philosophes ont soutenu l'immortalité de l'âme, ce qui résulte clairement de leurs livres divinement inspirés, et de leurs ouvrages scientifiques et philosophiques. Le très haut et très vénérable Coran le confirme, de même la loi de Moïse, l'Évangile, les Psaumes et les autres livres révélés (الصُّحُف). Dieu a dit : « Auparavant tu vivais dans l'insouciance de ce jour; nous avons ôté le voile qui te couvrait les yeux, aujourd'hui ta vue est perçante[1]. » Notre prophète a dit : « Les hommes sont plongés dans le sommeil, après la mort ils seront éveillés[2]. » Dans l'Evangile, nous lisons après la mention de la sainte Cène, après ce qui est dit de la préférence donnée au vendredi et à la suite de la mention de Mahomet le prophète : « L'âme véridique me connaît; moi, je suis la vérité, et celui qui me connaît est à moi; l'âme mensongère ne me connaît pas, elle est à Satan, et Satan est l'objet de ma colère[3]. » De même nous lisons dans la Thora : « Ô Moïse, approche-toi de moi avec ce qui est impérissable, avec

[1] Voy. sourate L, v. 21.

[2] Comp. une sentence pareille : « La vie du monde est un songe, la vie future un réveil, et la mort se trouve entre les deux. » إنّ الدنيا حلم والآخرة يقظة والمتوسط بينهما الموت. Gazâli, t. IV, p. 393, éd. du Caire, Ihya el-Oloum.

[3] Il serait inutile de chercher la citation du saint Évangile; on

ce que j'ai créé pour l'éternité. Si ton âme croit et fait de bonnes œuvres, je lui accorderai ma grâce; si elle est incrédule et rebelle envers moi, je lui montrerai ma colère. » De même dans les Psaumes : « Ô David, sanctifie ton âme; tu parviendras alors à la félicité éternelle; ne reste pas dans l'insouciance de ton âme afin que tu ne tombes pas dans la misère la plus profonde pour l'éternité. » Dans les saints livres, nous lisons dans le même sens : « L'âme du croyant sera l'objet de ma miséricorde éternelle, tandis que l'âme de l'incrédule sera l'objet de mon châtiment, et mon châtiment ne finira jamais. » — Toutes les citations que j'ai indiquées sont faites d'après des traductions; c'est pourquoi nous ne prétendons pas qu'elles soient la vraie parole de Dieu, mais seulement qu'elles renferment de la sagesse et servent à confirmer la teneur de ce que nous avons prouvé par l'argumentation qui précède. Nous n'avons traité de tout cela que pour te satisfaire et répondre à tes questions d'une manière toute confidentielle. Les philosophes, au contraire, ont composé une innombrable quantité d'ouvrages sur ces questions, dont la solution est leur point capital, et que chacun s'efforce de pénétrer au moyen des trois branches de science : la logique, la physique et la métaphysique; elles forment l'échelle par laquelle ils montent à la

trouve plusieurs réminiscences de ce passage, par exemple, saint Jean, VIII, 12, 26, 28, 32, 44. Il en est de même de celles du Pentateuque et des Psaumes, où il nous a été impossible, même approximativement, de découvrir les endroits auxquels l'auteur a fait allusion.

vérité. Le divin *Platon* a composé sur l'immortalité de l'âme l'ouvrage nommé le *Phèdre*[1]; en outre, il a traité le même sujet en beaucoup d'autres livres. De même *Socrate*, son maître, parle des diverses formes spirituelles et nous donne les plus fortes preuves de l'immortalité de l'âme. *Aristote* lui aussi a composé le livre sur l'âme en trois sections, sans parler des auteurs modernes dont la mention nous mènerait trop loin. En général, tous les prophètes et les sages les plus considérables ont soutenu l'immortalité de l'âme, mais les sages de l'antiquité qui ont donné des preuves de cette immortalité sont des magiciens (أهل السيميا), dont la manière d'opérer est parfaitement connue. Ils ont fait de l'âme une substance indépendante du corps avant sa séparation d'avec ce dernier, et, par ce moyen, ils ont cherché à agir sur le monde extérieur. Après s'être convaincus que l'âme est toute spirituelle, ils l'ont soumise à un traitement secret, qui, d'après eux, produirait l'essence vraie de l'âme, et ils ont essayé d'en chasser les scories et d'en exalter les bonnes qualités, afin qu'elle soit transformée en substance primitive, pure et véritable, où il n'y aurait rien d'impur; c'est à ce point de vue qu'ils ont considéré toute la création, qu'ils l'ont divisée et traitée dans

[1] L'ouvrage de Platon que l'auteur a voulu indiquer est sans doute le *Phèdre*; c'est pourquoi il faut lire avec un léger changement des points diacritiques du manuscrit bodléien : إفريطياس, au lieu de إفرنطياس, forme qui s'éloigne trop de la prononciation du nom grec. Peut-être pourtant faut-il penser à Criton, dialogue de Platon.

leur système[1]. Comparés avec les savants musulmans, « ils sont sourds, muets et aveugles comme les brutes, mais encore plus égarés[2]; » ils ne savent pas ce qui est démontré, et n'ont aucune méthode de démonstration. Si tu étais de ceux qui s'intéressent à leur argumentation et qui suivent leurs doctrines et leurs enseignements, je pourrais te citer des discours de nature à porter l'étonnement et le trouble dans l'âme de tout homme raisonnable; le saisissement que tu en éprouverais te ferait demander grâce. Contente-toi donc de ce que je t'ai écrit; réfléchis et conserve cette missive; peut-être te rangeras-tu à mes opinions, t'éveilleras-tu et deviendras-tu égal à celui qui a la foi gravée dans son cœur! Que Dieu te donne sa grâce et te dirige par sa bonté vers le bien suprême!

Nous avons terminé notre discussion sur l'âme, ses diverses espèces, ses qualités et les preuves de son immortalité, selon la méthode qui nous semble la plus convenable. Ce travail m'a paru digne de ton intérêt et de tes questions, comme ma réponse a été adaptée à l'intelligence de celui qui les a posées. Maintenant, je veux t'exposer les points où Alexandre a été en désaccord avec Aristote. Mais ta

[1] Comp. sur la magie (السيميا, dérivé du grec *σημεῖον*), et spécialement l'espèce de magie dont se sont servis les Soufis, Ibn-Khaldoun, *Prolég.*, trad. par de Slane, t. III, p. 188, 196-197. Les mots très obscurs du texte, et en partie empruntés à une terminologie à part, se rapportent, comme on le voit, à la doctrine du mysticisme néo-platonicien.

[2] Passages du Coran, voy. sour. II, v. 166, et sour. XXV, v. 46.

question : « En quoi Alexandre a-t-il été en désaccord avec Aristote? » est trop vague et n'est pas limitée[1]. C'est pourquoi elle ne serait digne d'aucune réponse, si je voulais faire des chicanes, attendu que tu n'as précisé ni dans quelle branche, ni pour quelle cause, ce savant a différé dans ses opinions. Néanmoins, j'ai l'intention d'abréger ma réponse, de l'adapter à ta demande, et de la disposer dans l'ordre le plus convenable. Il me semble plus à propos de parler des passages où Alexandre a différé d'Aristote concernant la question de l'âme, ce qui me paraît le sujet le plus voisin de ta demande. Ensuite nous exposerons le nombre de ces passages et leur contenu; nous aurons ainsi atteint le but de ta demande, et nous en ferons un résumé général. Nous commencerons donc cette dernière partie de notre réponse en invoquant l'aide de Dieu.

L'âme possède une faculté *active* et une autre *passive* ou *réceptive;* ainsi considérée, l'âme s'appelle *intellect*[2]. Ces deux facultés ont un mode d'action différent; par l'une, les notions arrivent à l'âme en action, bien qu'elles y soient virtuellement présentes; par l'autre, elle reçoit ces notions; ainsi l'âme possède une force *active* et une force *réceptive* ou *passive*. La fonction de cette dernière faculté qui reçoit les notions a évidemment lieu après la première, attendu que par elle nous recevons spontanément les idées quand nous voulons les abstraire de la ma-

[1] Comp. ci-dessus la même critique de la question, p. 404 et suiv.
[2] Comp. ci-dessus, p. 401, 402.

tière et leur donner diverses formes. Tout cela nous est donné par la faculté active. C'est elle qui nous fait comprendre la totalité de l'existence par les formes qui lui sont inhérentes *a priori;* elle se développe en nous, et devient une nouvelle forme; c'est elle enfin qui reste après la mort et qui s'appelle *intellect actif*. Selon le livre d'Aristote sur l'âme, il est évident que cette faculté est éternelle, et il n'y a pas de désaccord chez les commentateurs sur son éternité; elle nous est donnée spécialement, et c'est par elle que nous agissons spontanément. Mais quant à la faculté *réceptive* ou *passive*, les commentateurs d'Aristote sont en désaccord. Théophraste[1], Thémistius[2] et les anciens péripatéticiens soutiennent qu'elle est éternelle, et que notre intelligence est composée de ces deux facultés, l'*active* et la *passive* ou la *virtuelle*. Alexandre d'Aphrodisie[3], Anbetâs el-Ankâli (انبطاس الأنكالي = *Yamblichus*?)[4], et Al-Farâbi[5] parmi

[1] Théophraste est contemporain et un des disciples les plus célèbres d'Aristote; il mourut vers la fin du IIIe siècle avant J. C.; sur ses opinions touchant les fonctions de l'âme, voy. Zeller, *l. c.*, t. II, II, p. 676-680.

[2] Sur Thémistius, voy. ci-dessus, p. 365, note 2.

[3] Sur Alexandre d'Aphrodisie, voy. *ibid.*, p. 361, note 1.

[4] Par ce nom mutilé, l'auteur nous semble indiquer *Iamblique de Chalcis*, appartenant à l'école syrienne du néo-platonisme, et mort vers l'an 330, sous Constantin; cf. Vacherot, *l. c.*, t. II, p. 59 et suiv.

[5] Sur les opinions d'Al-Farâbi, voy. ci-dessus, p. 375, et S. Munk, *Mél.*, p. 347. La théorie des philosophes arabes sur l'âme ayant été clairement développée par S. Munk, *Le Guide des égarés*, t. I, p. 304-308, nous n'avons pas besoin d'y rien ajouter. Cf. le système d'Ibn Sina dans Sharistani, *Book of relig. sects*, texte arabe, t. II, p. 413-418.

les modernes, soutiennent que l'intelligence passive est un être périssable, tandis que l'active est éternelle. Ce qui leur a fait supposer cela, c'est qu'ils ont observé que l'*intellect hylique*, ou l'*intellect privé de toute forme*, est le complément de notre être et fait partie de notre nature, mais qu'il est périssable à cause de cette union avec le corps. Ils soutiennent donc, concernant cette disposition intérieure (الاستعداد الكائن فينا) de notre être, qu'elle est périssable; mais, malgré cela, leur croyance sur l'immortalité de la substance de l'âme raisonnable reste intacte. Ils ont par là voulu indiquer que l'âme en un sens se dissout avec le corps, mais ils reconnaissent tous qu'elle est immortelle, si on l'envisage comme identique à la sagesse. En considérant leur raisonnement, tu trouveras que, tout en traitant en apparence le même objet, ils partent néanmoins d'un double principe. Alexandre d'Aphrodisie a abandonné cette opinion dans son explication de la cinquième section de la métaphysique, et Ibn Sayigh, en soutenant que l'homme est composé d'une matière périssable, l'intellect hylique, et d'une autre matière qui ne périt pas, l'intellect actif, a cru émettre une opinion toute nouvelle; mais il s'est trompé, attendu qu'elle est très ancienne et n'a pas de solidité. En général, tous les philosophes que j'ai mentionnés sont unanimes dans leur supposition que l'âme rationnelle est éternelle, et la différence entre eux ne porte que sur l'une des facultés de l'âme.

L'erreur provient des opinions divergentes sur la

faculté passive, suivant qu'on la regarde comme une *forme de l'âme* et qu'on lui attribue l'éternité après la mort, ou suivant qu'on considère seulement comme éternelle la *substance de l'âme*, cette faculté devenant alors un *complément accidentel*. C'est le point essentiel où le *maudit* (Alexandre d'Aphrodisie) diffère (tenant à l'opinion que l'âme réceptive est une disposition naturelle qui tire son origine de la composition matérielle, il nie son éternité) et montre un orgueil pareil à celui du diable, lorsqu'il répondit au Seigneur[1] : « Comment me prosternerai-je devant celui qui est en rapport de parenté avec tel ou tel et qui tient son existence d'un autre? » Le Messie pourtant a participé aux qualités divines par un côté de sa nature (c'est-à-dire qu'il est créé immédiatement par Dieu, sans père), et Adam, créé sans mère, a réuni des deux côtés (c'est-à-dire du côté du père et de la mère), en sa personne, la nature divine. De même aussi, on trouve le duel du mot يد « la main » employé tantôt pour désigner les deux mains, tantôt pour exprimer par métaphore l'omnipotence de Dieu, etc.[2].

[1] C'est une allusion au Coran, sour. XVII, v. 63.

[2] Le dernier morceau mis entre parenthèses est, d'après ce que j'ai exposé ci-dessus, probablement ajouté par le disciple d'Ibn Sab'în qui s'est chargé de publier la missive; nous avons donné ici un échantillon de son contenu. Ce qui suit, fol. 340 v°, l. 17 (فصل ومن فروع هذه المسئلة ...), fol. 345 v°, l. 10 (إعلم أنّه خالقه), contient en deux sections une explication soufite de quelques termes anthropomorphiques du Coran, que l'auteur rattache à cette sentence du prophète: « le cœur du croyant se trouve entre les deux doigts du

CONCLUSION.

Après avoir examiné les vues de l'auteur telles qu'elles sont exposées dans ses réponses aux quatre questions de l'empereur, nous possédons assez d'éléments pour désigner exactement l'école philosophique dans laquelle il faut le ranger. D'abord nous trouvons une large base aristotélique et platonique. C'est conformément à la théorie d'Aristote qu'il développe son système du monde avec les sphères célestes et le système des sciences dites *préliminaires*, nécessaires pour arriver à la connaissance de l'être unique; enfin il admet les dix catégories et la division de l'âme en trois espèces. Jusque-là on pourrait le ranger dans l'ancienne école péripatéticienne arabe qui, au moins en apparence, n'abandonne jamais le fond de l'islamisme, et qui, aspirant toujours à une certaine orthodoxie, place au sommet de son édifice philosophique le Dieu unique du Coran, au lieu de la notion vague du Dieu aristotélique. La matière reposant dans la substance de Dieu est éternelle, et la création consiste dans une émanation de formes qui dépend de la volonté libre de cet être suprême. Les sphères célestes, éternelles comme étant créées hors du temps, sont animées d'un mouvement

miséricordieux; » cette explication aurait dû appartenir aux questions de l'empereur. La fin de l'ouvrage, fol. 345 v°, l. 10, 346 r°, l. 4, contenant la nomenclature des endroits où Alexandre d'Aphrodisie a différé d'Aristote, avec la conclusion de l'auteur, a été donnée ci-dessus, dans l'analyse de ce chapitre.

perpétuel par une attraction spirituelle vers cet être unique. C'est lui qui a donné à chaque être terrestre, depuis celui qui est au bas de l'échelle jusqu'à l'homme qui renferme dans son intérieur le microcosme complet, l'aspiration de s'élever à un degré supérieur de développement. Pourtant ce n'est que l'homme qui possède, par la grâce de Dieu, la faculté d'atteindre à la contemplation éternelle de la majesté divine dans la vie future; s'il réussit ou non dans ses efforts, cela dépend de l'*élection divine* et du *dessein arrêté* dès l'éternité dans le plan de Dieu. Le but de cette vie mondaine est l'absorption entière de la personne humaine en Dieu, et, pour y arriver, Ibn Sab'în nous fait voir, à côté de l'aristotélisme et de l'islamisme, un troisième facteur de son système, à savoir la théosophie ou le mysticisme et le soufisme.

C'est par la méthode empruntée au soufisme (التصوّف) que l'auteur montre à l'empereur la voie du suprême salut. Il entend par là l'absorption entière de la personnalité en Dieu; c'est par elle que « Dieu, comme nous l'avons lu dans la préface de l'éditeur, fit triompher l'islamisme et lui procura la victoire sur la foi chrétienne. » Les connaissances mondaines ou préliminaires sont, il est vrai, nécessaires, mais seulement pour arriver à la triste conviction que tout ce qui a rapport au monde n'est que vanité. Parvenu à ce point, l'adepte entend la voix de la réalité céleste et entrevoit la majesté divine, mais ce n'est que momentanément dans cette vie; jusqu'à sa mort, qui

est pour lui la véritable naissance, il n'a qu'à préparer son union définitive avec l'être éternel, ou, pour employer le terme technique, avec l'intellect actif. Nous comprenons facilement que ce système de théologie ou de métaphysique ait été l'objet de jugements si opposés de la part des auteurs orientaux. Tandis que les uns regardent Ibn Sab'în comme un modèle de piété religieuse, selon les autres, il a mérité la punition éternelle. Pour être juste envers notre philosophe dans cette diversité d'opinions, tout en ayant égard à l'orthodoxie musulmane, il faut d'abord préciser quel est le soufisme d'Ibn Sab'în. Selon Ibn Khaldoun, il y a une espèce de soufisme qui admet l'émanation de Dieu, par laquelle il se communique graduellement du centre jusqu'au dernier degré de la création. Une autre secte soufite place dans chaque objet du monde sensuel la faculté de perfectionnement et d'aspiration à un degré supérieur à celui qui est la base de sa nature. Selon la première secte, nous avons un monde des réalités et des idées (عالم الملكوت) renfermé en Dieu, duquel sort le monde composé et élémentaire (عالم الملك والشهادة). Bien que ce système ne corresponde pas à la transcendance originelle de l'islamisme, nous y retrouvons pourtant la notion de Dieu séparée du monde, qui est gouverné plutôt par une force dynamique que par la pleine liberté de la volonté divine. Selon la seconde secte, nous avons l'*immanence absolue* de Dieu dans le monde, ou une intelligence infinie échelonnée depuis le degré le plus bas jusqu'à l'homme,

les êtres spirituels et Dieu qui plane au sommet de l'univers, en réunissant en son être toutes les différences de facultés et de puissances. Mais la notion de Dieu comme créateur et souverain du monde, doué de l'omnipotence, est remplacée par un panthéisme complet qui a beaucoup d'affinité avec celui d'une école moderne. C'est à ce système qu'on a voulu rapporter l'axiome d'Ibn Sab'în : «Le Seigneur est la réalité des choses qui existent,» et Ibn Khaldoun[1] range notre auteur dans cette dernière classe des Soufis modernes. Bien qu'il soit souvent très difficile de distinguer les partisans des deux systèmes, l'analyse des réponses à l'empereur me semble bien clairement indiquer qu'Ibn Sab'în professait l'émanation de Dieu, et, par là même, s'efforçait de garder l'apparence d'une stricte orthodoxie mahométane. Le mysticisme en général ayant ses racines, soit en Orient, soit dans le néo-platonisme, nous ne devons pas nous étonner de trouver le même fonds d'idées dans les théosophies juive, chrétienne et mahométane, idées modifiées pourtant par les diverses religions, dont, au moins en apparence, elles s'efforcent de conserver la plus stricte orthodoxie. L'aspiration de s'élever, par la voie extraordinaire et accidentelle de l'extase, à la contemplation de Dieu, et de pénétrer par la diversité du monde jusqu'au mystère de l'unité divine et éternelle, en forme le caractère commun. Le système de notre auteur est déjà, à peu de

[1] Voy. *Les Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, trad. par de Slane, t. III, p. 103; comp. t. II, p. 192.

différences près, représenté par le célèbre scolastique du XIᵉ siècle Avicébron ou Salomon ben Gébirol, auteur de l'ouvrage philosophique connu par la traduction en hébreu *Meqôr hayîm* «source de vie», dont nous devons l'analyse à S. Munk. On trouve fréquemment des doctrines analogues chez les contemporains chrétiens d'Ibn Sab'în, saint Bonaventure et le grand Thomas d'Aquin, comme chez leurs successeurs du XIVᵉ et du XVᵉ siècle. Bien que notre auteur, comparé aux anciens péripatéticiens arabes, ses devanciers, ne possède pas une grande originalité, il se recommande néanmoins par ses connaissances approfondies en philosophie grecque, et c'est pour cela qu'il semble bien mériter le titre de *soufi suivant la méthode des philosophes* (صوفيّ على قاعدة الفلاسفة).

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

TRADUITS OU RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE

PAR M. H. SAUVAIRE,

CONSUL DE FRANCE.

PREMIÈRE PARTIE. — MONNAIES.

PRÉFACE.

Si l'on excepte le savant ouvrage de Don Vazquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques des anciens peuples*, et la dissertation publiée par le Dr Von Bergmann sous le titre de *Die Nominale der Münzreform des Chalifen Abdulmelik*, les travaux que l'on possède sur la numismatique orientale n'ont guère pour objet que la description des monnaies. Or, comme l'a dit l'auteur de l'*Essai sur les monnaies de Charles Ier, comte de Provence*[1], la numismatique est *la science de la monnaie dans ses rapports avec l'art, l'histoire et l'économie financière.* M. Stanley Lane Poole a eu le premier l'heureuse idée d'indiquer dans le *Catalogue of Oriental Coins in the British Mu-*

[1] M. Louis Blancard, archiviste des Bouches-du-Rhône.

seum le poids de chaque pièce d'or ou d'argent qu'il mentionne. On ne peut douter qu'à l'avenir tous les ouvrages du même genre ne soient rédigés sûr ce parfait modèle, en attendant que l'analyse chimique vienne en outre fournir sur la valeur intrinsèque des monuments monétaires des musulmans les indications dont la science a désormais besoin.

Les *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, généralement recueillis dans les livres arabes de jurisprudence, d'histoire, de géographie, etc. tant originaux que traduits déjà par des maîtres tels que S. de Sacy, Quatremère, le baron de Slane et autres savants orientalistes, ont été réunis afin d'éviter les longues recherches aux personnes que cette étude intéresse. Mais, privé des ressources qu'offrent seuls les pays civilisés, je ne me dissimule pas combien mon travail reste incomplet, et je demande au lecteur la permission de le lui présenter comme un simple cadre qui pourra être rempli plus tard.

Ces *matériaux* sont divisés en quatre parties : monnaies, poids, mesures de capacité et mesures de longueur et de superficie. Un tableau des prix et valeurs de choses de première nécessité et autres, depuis le 1[er] siècle de l'hégire (622 J. C.) jusqu'au xv[e] siècle de notre ère, en formera le complément.

Casablanca, le 15 septembre 1878.

---

§ 1. ORIGINES DE LA MONNAIE MUSULMANE.

Quatremère, *Mém. géogr. sur l'Égypte*, t. I, p. 343.

L'écrivain copte Picendi, évêque de Keft, qui vivait au moment de l'invasion de l'Égypte par Amr ebn el-As, s'exprime ainsi dans une lettre encyclique qui existe à la Bibliothèque de Paris : « Ils (les Arabes) enlèvent la monnaie d'or égyptienne, sur laquelle est

gravée la figure de la croix sainte et l'image de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ le Messie. Ils effacent la figure de la croix et celle de Notre-Seigneur pour écrire à la place le nom de leur prophète qu'ils appellent leur imâm, et dont ils suivent religieusement les préceptes. Ce nom est celui de Mamadanous (Mahomet)..... Ils joignent à ce nom celui du représentant de leur prophète, et les gravent tous deux ensemble sur les pièces d'or. Ils les écrivent aussi sur leurs vaisseaux et leurs barques. »

Abou Yousef, *Traité de l'impôt*, ms. ar., supplém., n° 552 (fol. 129 r°-v°):

Le qâdy Abou Yousef Ya'qoûb, l'un des deux principaux disciples d'Abou Hanîfah, mourut en l'année 182 de l'hégire. Son كتاب الخراج est mentionné par Hadji Khal., V, p. 79, n° 10086. Cette consultation juridique, qui porte aussi le nom d'*Er-Résâleh el-Youséfiyeh*, est adressée au khalife Haroûn er-Rachîd; voy. Maqrîzy, *Descr. de l'Eg.*, éd. de Boulâq, II, p. 122, et *Reudd el-Moktâr 'ala ed-deurr el-mokhtâr*, III, p. 133.

Du temps d''Omar ebn el-Khattâb, le *kharâdj* du Sawâd n'était perçu qu'en metqâls et en derhams portant des légendes pehlevies. Le derham pesait un derham et deux dâneqs et demi. On n'avait pas d'autres derhams que ces metqâls et ces derhams portant des légendes pehlevies. Il y avait quatre dâneqs dans le derham. Cet état de choses dura jusqu'à ce qu'El-Hadjdjâdj frappât les *somayrys* et les derhams « blancs » (*wodh*). On reçut alors en payement de l'impôt les *somayrys* et les *wodh*, et on abandonna les

metqâls. Si, après ta question, ton opinion est de laisser les gens faire usage entre eux de telles monnaies qu'ils voudront, suis ton bon plaisir; toutefois qu'il n'entre au trésor public que les derhams *blancs*.

El-Balâdory, p. 240 :

El-Balâdory (Ahmad ebn Yahya ebn Djâber), mort entre les années 256 et 279; auteur du *Livre des conquêtes*, كتاب فتوح البلدان, édité par M. de Goeje[1].

Des auteurs ont dit : Les papiers (*qârâtîs*[2]) venaient de l'Égypte dans le pays des Roûms, et les Arabes recevaient les dînârs de chez les Roûms (les Grecs Byzantins). ʿAbd el-Malek fut le premier qui introduisit l'usage d'écrire, en tête des papiers (*tawâmîr*), ces mots : « Dis : il est le Dieu unique », et autres où il est fait mention de Dieu. Le roi des Roûms lui écrivit : « Vous avez introduit dans vos papiers une inscription qui nous déplaît; abandonnez-la; sinon, il vous viendra sur les dînârs telle mention de votre prophète qui ne vous fera pas plaisir. » ʿAbd el-Malek, continue le narrateur, fut effrayé de cette menace. Toutefois il ne voulait pas renoncer à l'excellente pratique qu'il avait établie. Il envoya quérir Khâled ebn Yazîd : « Père de Hâchem, lui dit-il, il nous arrive un grand malheur; » et il lui

[1] Voy. *Fihrest*, fol. 157, Hamaker, *Specimen cod. Lugd. Bat.*, et Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 438, n. 11.

[2] Le *qertâs*, appelé aussi *toûmâr*, est le papyrus. Cf. ʿAbd el-Latif, trad. S. de Sacy, p. 109, n. 94.

conta le fait. — « Dissipe tes craintes, ô commandeur des croyants, répondit Khâled; prohibe leurs dînârs de manière à ce que personne n'en fasse usage, et, faisant frapper pour les gens des pièces de monnaie, ne renonce pas à faire mettre dans les papiers la devise détestée par ces infidèles. » — « Tu m'as délivré d'un grand souci, reprit 'Abd el-Malek; puisse Dieu te délivrer de toutes tes inquiétudes! » Et il frappa les dînârs.

'Awânah ebn el-Hakam rapporte que les Coptes faisaient mention du Messie en tête de leurs papiers (*tawâmîr*) et lui attribuaient la divinité, que Dieu soit grandement exalté! Ils mettaient aussi la croix au lieu de ces mots: « Au nom de Dieu clément, miséricordieux ». C'est pour ce motif que le roi des Grecs éprouva tant de déplaisir et conçut un si vif chagrin du changement apporté par 'Abd el-Malek.

El-Madâïny[1] s'exprime ainsi : « Maslamah ebn Mohâreb a dit que Khâled ebn-Yazid conseilla à 'Abd el-Malek de prohiber les dînârs des Roûms et d'en défendre l'usage, et aussi d'interdire absolument l'exportation des papiers (*qarâtis*) pour le pays des Roûms. Pendant un certain temps on ne leur en expédia plus.

[1] Abou'l-Hasan 'Aly ebn Mohammad ebn 'Abd Allah el-Madâïny (natif de Madâïn) naquit en 135 (752-753 de J. C.) et mourut en 225 (839-840 de J. C.). Il composa entre autres une série d'ouvrages sur les khalifes Omayyades et Abbasides. On en trouve la liste dans le *Fihrest*, ms. n° 874, fol. 139 et suiv. Voy. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 438, note.

Balâdory, *loc. cit.*, p. 465-469 :

El-Hosayn ebn el-Asouad nous a rapporté qu'Yahya ebn Adam lui avait donné l'information qu'El-Hasan ebn Sâleh lui avait raconté le fait suivant : « Les derhams frappés par les Persans (*a'âdjem*) variaient; il y en avait des grands et des petits. On en frappait (du poids) d'un metqâl, qui pèse 20 qîrâts; on en frappait du poids de 12 qîrâts; et on en frappait (du poids) de 10 qîrâts. Ces derniers étaient des demi-metqâls. Lorsque Dieu apporta l'islamisme et qu'on eut besoin, pour l'acquittement de la *zakâh* (la dîme aumônière), de (faire) une moyenne, on prit 20 qîrâts, 12 qîrâts et 10 qîrâts, et on trouva ce total égal à 42 qîrâts. On frappa (la monnaie) suivant le poids du tiers de ce total, c'est-à-dire de 14 qîrâts. Le derham arabe pesa donc 14 des qîrâts du dînâr *auguste*[1], et le poids de chaque dix derhams fut de 7 metqâls; ce qui fait 140 qîrâts, *poids de sept*[2]. »

Un autre qu'El-Hasan ebn Sâleh a dit : « Parmi les derhams des Persans, il y en avait dont les dix pesaient 10 metqâls; d'autres dont les dix étaient du poids de 6 metqâls, et d'autres dont les dix avaient le poids de 5 metqâls. Ayant fait le total, on trouva

[1] *Ed-dînâr el-'aziz*, c'est-à-dire du dînâr « frappé par le khalife ». On trouve dans le même sens *el-'aziz* accompagnant *ed-dîwân* pour signifier « le gouvernement du khalife ».

[2] Cette expression abrégée, que l'on rencontre fréquemment dans les ouvrages de jurisprudence musulmane, signifie : *dix derhams pesant sept metqâls.*

21 metqâls dont on prit alors le tiers, soit 7 metqâls, et on frappa des derhams dont les dix pesèrent 7 metqâls. »

Les deux traditions reviennent au même.

Voici ce que m'a rapporté Mohammad ebn Saʿd[1] comme le tenant de Mohammad ebn ʿOmar el-Aslamy à qui ʿOṭmân ebn ʿAbd Allah ebn Mawhab l'avait rapporté, d'après son père, qui le tenait lui-même d'ʿAbd Allah ebn Ṭaʿlabah ebn Soʿayr : « Au dire de ce dernier, les dînârs d'Héraclius (*Herqal*) parvenaient aux habitants de la Mekke, à l'époque antéislamique, ainsi que les derhams des Perses (*Fors*), appelés *baghlys*, mais ils ne s'en servaient dans leurs transactions que comme de lingots.

« Le metqâl avait chez eux un poids connu de 22 qîrâts moins une fraction[2], et les dix derhams pesaient 7 metqâls. Le *ratl* se composait de 12 onces, et chaque once de 40 derhams. L'apôtre de Dieu conserva ces valeurs telles quelles ; Abou Bakr, ʿOmar, ʿOṭmân et ʿAly agirent de même. Moʿâwiah maintint aussi cet état de choses. Dans la suite, Mosʿab ebn ez-Zobayr, pendant le règne d'ʿAbd Allah ebn ez-Zobayr, frappa, en petite quantité, des derhams qui furent plus tard brisés.

« A l'avènement d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân, ce khalife, après avoir fait des questions et des recherches au sujet des derhams et des dînârs, écrivit

[1] Il fut le secrétaire d'El-Wâqédy et un historien digne de foi. Il mourut en 203. (Ebn-Khallikan's *Biogr. Dict.*)

[2] Cette fraction est $\frac{4}{7}$, comme on le verra bientôt. G.

à El-Hadjdjâdj ebn Yousef de frapper les derhams au poids de 15 des qîrâts des dînârs. Lui-même frappa les dînârs *damascains*. »

ʿOṭmân a rapporté que son père lui avait dit : « Nous nous rendîmes à Médine, où se trouvaient quelques compagnons de l'apôtre de Dieu et autres d'entre les *Tâbéʿ*; or ils ne niaient pas ces faits. »

Mohammad ebn Saʿd a dit : « Le poids d'un de nos derhams que voici est de 14 des qîrâts de notre metqâl qu'on a fait de 20 qîrâts; c'est le poids de 15 des 21 qîrâts et $\frac{3}{7}$ [1].

« Mohammad ebn ʿOmar, m'a dit encore Mohammad ebn Saʿd, nous a raconté comme le tenant d'Ishaq ebn Hâzem qui lui-même le tenait d'El-Mottaleb ebn es-Sâïb, et ce dernier d'Abou Wadâʿah es-Sahmy, qu'il lui montra le poids du metqâl. Je le pesai, ajouta-t-il, et le trouvai conforme au poids du metqâl d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân. Cela se

[1] Il veut dire que le derham vaudra 14 qîrâts, si le metqâl en vaut 20; mais 15, si le metqâl vaut 21 $\frac{3}{7}$ (22 qîrâts moins une fraction); car anciennement le derham était toujours du poids de $\frac{7}{10}$ de metqâl. G. — En comparant cette tradition avec ce passage du *Tr. des monn.*, p. 17 : « Il donna à chaque dinâr le poids de 22 qîrâts moins une habbah au poids de Syrie, et à chaque dirhem le poids de 15 qîrâts juste, » on reconnaît l'inexactitude commise par Maqrîzy et répétée par V. Queipo (*Syst. métr.*, II, p. 120 et 145) et par le Dʳ Bergmann (*Die Nom.*). Le chiffre rectifié donne la proportion : 7 : 10 :: 14 : 20 :: 15 : 21 $\frac{3}{7}$. El-Djabarty, d'accord avec les ouvrages de jurisprudence musulmane, nous dit en effet que « d'après la *Sounneh* il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. On voit donc qu'ʿAbd el-Malek, tout en adoptant le poids de Syrie, n'en conservait pas moins, entre le dinâr et le derham, le rapport exigé par la loi religieuse. »

passait, dit-il encore, chez Abou Wadâʿah ebn Dobayrah es-Sahmy, à l'époque du paganisme. »

Suivant Mohammad ebn Saʿd, El-Wâqédy lui a rapporté d'après Saʿid ebn Moslem ebn Bâbek qui le tenait d'ʿAbd er-Rahman ebn Sâbet el-Djomahy : « Les Qoraychites, a dit ce dernier, avaient des poids antérieurement à l'islamisme. L'islamisme, en venant, leur conserva leurs coutumes. Les Qoraychites pesaient l'argent au moyen d'un poids qu'ils appelaient *derham;* ils pesaient l'or avec un poids qu'ils nommaient *dinâr*. Or chaque dix des poids (appelés) derhams équivalait à sept des poids (nommés) dînârs. Ils avaient en outre le poids du grain d'orge, équivalant à la soixantième partie du poids du derham[1]. Ils possédaient aussi l'*oqiyah*, du poids de 40 derhams; le *nachch*, du poids de 20 derhams, et enfin la *nawâh*, qui correspondait au poids de 5 derhams. Ils faisaient leurs transactions à l'aide de lingots (*tebr*) avec ces poids. Lorsque le prophète vint à la Mekke, il les confirma dans cette manière de faire. »

Mohammad ebn Saʿd tenait d'El-Wâqédy[2] que Rabîʿah ebn ʿOṭmân lui avait raconté comme le tenant de Wahb ebn Kaysân : « J'ai vu, disait celui-ci, les dînârs et les derhams (qui étaient en usage) avant qu'ʿAbd el-Malek les fit graver : ils étaient lisses et

[1] C'est donc le tiers d'un qîrât, vulgairement appelé *habbah*. Suivant Maqrîzy, pour qui le metqâl a 24 qîrâts, c'est $\frac{1}{72}$ de derham. G.

[2] Ce célèbre historien des conquêtes des Musulmans naquit en l'an 130 et mourut en l'an 207 (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*).

avaient le même poids que ceux que frappa ʿAbd el-Malek. »

Mohammad ebn Saʿd m'a rapporté d'après El-Wâqédy, qui le tenait d'ʿOṭmân ebn ʿAbd Allah ebn Mawhab, à qui son père l'avait raconté : « Je demandai, a dit ce dernier, à Saʿîd ebn el-Mosayyab [1] : Qui a frappé les dînârs gravés? — ʿAbd el-Malek ebn Merwân, me répondit-il. Les dînârs qu'on recevait du dehors étaient *roûmys* (byzantins), et les derhams, *kesréwys* (des Cosroès); il en venait aussi d'Hémyarîtes, en petite quantité. »

Saʿîd a dit : « Pour moi, j'envoyai un lingot à Damas, et on m'en fabriqua de la monnaie au poids qu'avait le metqâl à l'époque antéislamique. »

Voici ce que Mohammad ebn Saʿd m'a rapporté : « Sofyân ebn ʿOyaynah [2] a raconté, d'après son père, que le premier qui frappa (des derhams) *au poids de sept* (metqâls pour dix derhams) fut el Hâreṭ ebn ʿAbd Allah ebn Rabîʿah el-Makhzoûmy, du temps d'Ebn ez-Zobayr. »

Mohammad ebn Saʿd m'a également raconté, comme le tenant de Mohammad ebn ʿOmar, qui l'avait ouï dire à Ebn Abî'z-Zénâd [3], lequel tenait le

[1] Chef de la 1re série des *Tâbéʿs*. Né en l'an 15-16, mort à Médine en l'an 91, 95 ou 105 (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*).

[2] Traditionniste exact. Né à Koufah, en l'an 107, mort à la Mekke en l'an 198. Ebn Khall., *loc. cit.*, I, 578-580.

[3] Abou-z-Zénâd ʿAbd Allah ebn Dekwân, son père, était docteur et *Tâbéʿ*, né à Médine, mort en l'an 130. *Tab. el-Foqahâ* (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 580, n. 6).

récit de son père, qu'ʿAbd el-Malek fut le premier qui frappa de l'or, l'année *de la pacification*, l'an 74.

Abou'l Hasan el-Madâïny a dit : « El-Hadjdjâdj frappa les derhams à la fin de l'année 75 ; puis il ordonna d'en frapper dans tous les districts, l'an 76. »

Dâoûd, le trieur de monnaies (*nâqed*), m'a raconté : « J'ai entendu nos cheikhs rapporter que les habitants d'El-Hîrah employaient comme valables des (derhams dont) 100 avaient le poids de 6 ; ils voulaient dire : (dont 100 avaient) le poids de 60 metqâls en derhams ; de ceux dont 100 pesaient 8 ; ils voulaient dire : 80 metqâls en derhams ; (de ceux) dont 100 pesaient 5 ; ils entendaient par ce chiffre qu'ils pesaient 50 metqâls en derhams ; et de (ceux dont) 100 pesaient 100 metqâls. »

« J'ai vu, a dit Dâoûd *le trieur*, un derham avec cette légende : *Ce derham a été frappé à El-Koûfah l'année 73*. Tous les trieurs furent d'avis qu'il était faux. »

« J'ai vu également, a-t-il dit encore, un derham très rare, dont on n'avait jamais vu le pareil ; on y lisait : *ʿObayd Allah ebn Zyâd*. On le regardait également comme contrefait. »

« Mohammad ebn Saʿd m'a informé qu'El-Wâqédy lui avait raconté, d'après Yahya ebn en-Noʿmân el-Ghéfâry, qui le tenait de son père : « Mosʿab frappa les derhams, par ordre d'ʿAbd Allah ebn ez-Zobayr, l'année 70, sur le modèle des pièces de Cosroès ; ils portaient *Bénédiction*, et aussi *Dieu*. Quand El-Hadjdjâdj vint au pouvoir, il les changea. »

On attribue à Ebn Héchâm ebn el-Kalby ce récit : « Mos'ab frappa aussi des dînârs en même temps que des derhams. »

« Dâoûd *le trieur* m'a appris que, d'après ce que lui avait rapporté Abou'z-Zobayr le *trieur*, 'Abd el-Malek frappa quelques dînârs en l'année 74, puis il en frappa en l'année 75. El-Hadjdjâdj frappa des derhams *baghlys* sur lesquels il fit graver : *Au nom de Dieu, El-Hadjdjâdj.* Puis l'année d'après, il fit graver sur ces pièces : *Dieu est unique, Dieu est l'éternel.* Les jurisconsultes ayant réprouvé cette inscription, les pièces furent appelées *réprouvées.* On dit aussi que les Persans (*a'âdjem*) réprouvèrent la diminution (de poids) dont ces pièces avaient été l'objet, et que, pour ce motif, on les désigna sous le nom de *réprouvées.* »

Il a ajouté : « Les *somayrys* furent ainsi appelés du nom de celui qui les frappa le premier; il se nommait Somayr. »

'Abbâs ebn Héchâm el-Kalby m'a raconté d'après son père qu''Awânah ebn el-Hakam avait rapporté à celui-ci qu'El-Hadjdjâdj, s'étant enquis de la manière dont les Perses (*Fors*) frappaient les derhams, installa un hôtel de la monnaie et y réunit les ouvriers (*tabbâ'yn*). Aussi faisait-il frapper le tribut (*mâl*) dû au sultan avec ce qu'il lui arrivait de lingots et avec le métal pur retiré des pièces de mauvais aloi[1]. Puis il autorisa les marchands et autres à se faire frapper

[1] Litt. « des *zioûf*, des *sattoûqah* et des *bahrudjah* ». Voy. ces mots.

des pièces d'argent (*el-awrâq*), retira comme produit de l'hôtel de la monnaie l'excédent qui restait après l'acquittement du salaire des ouvriers et des monnayers, et apposa un sceau sur les mains de ces hommes.

Lorsque ʿOmar ebn Hobayrah fut investi du gouvernement de l'ʿIrâq au nom d'Yazîd ebn ʿAbd el-Malek, il affina l'argent à un degré plus élevé que ses prédécesseurs et améliora les derhams; il fut très sévère sur le titre. Dans la suite, le gouvernement de cette province fut confié à Khâled ebn ʿAbd Allah el-Badjaly puis El-Qasry[1], au nom d'Héchâm, fils d'ʿAbd el-Malek. Il montra encore plus de sévérité au sujet des monnaies qu'Ebn Hobayrah. C'est au point que les règlements auxquels il les soumit étaient plus rigoureux que ceux de l'ancien gouverneur. Plus tard, Yousef ebn ʿOmar lui succéda. Il fut d'une sévérité extrême envers les monnayers et les affineurs (*ashâb el-ʿyâr*): il leur faisait couper les mains et appliquer la bastonnade.

C'est pourquoi les *hobayrys*, les *khâlédys* et les *youséfys* furent les meilleures monnaies des Omayyades, et El-Mansoûr n'acceptait pas d'autres pièces omayyades que celles-là pour l'acquittement du *kharâdj*. Par suite les derhams antérieurs furent appelés *réprouvés*.

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait d'Ebn Abî'z-Zénâd, à qui son

[1] Sa biographie est donnée par Ebn Khallikân. Voy. traduction de Slane, I, p. 484-488.

père l'avait rapporté, « qu'ʿAbd el-Malek ebn Merwân fut le premier qui frappa de l'or et de l'argent, après l'année de la pacification. »

« Je dis à mon père, ajouta-t-il : Partages-tu l'opinion générale d'après laquelle Ebn Masʿoûd ordonnait de briser les pièces *zioûf*? — C'étaient, répondit-il, des pièces *zioûf* que les Persans avaient frappées, et dans lesquelles ils avaient introduit un (fort) alliage. »

ʿAbd el-Aʿla ebn Hammâd en-Narsy m'a raconté ce qui suit : « Nous avons été informé par Hammâd ebn Salamah[1], qui tenait ce renseignement de Dâoûd ebn Abî Hend, lequel l'avait reçu d'Ech-Chaʿby[2], à qui l'avait donné ʿAlqamah ebn Qays, qu'Ebn Masʿoûd ayant des monnaies de rebut dans le trésor public les fit vendre au-dessous du taux[3], ce qu'ʿOmar ebn el-Khattâb lui défendit. Aussi, après cette défense, les faisait-il fondre. »

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Qodâmah ebn Mousa, qu'ʿOmar et ʿOṯmân avaient l'habitude, lorsqu'ils trouvaient dans le trésor public des pièces *zoyoûf*, de les convertir en argent (pur).

El-Walid ebn Sâleh m'a raconté sur l'autorité d'El-

[1] Abou Salamah Hammâd ebn Salamah ebn Dinâr, traditionniste, hâfeḍ, grammairien et philologue, né à Basrah, mort en l'an 167 ou 168. *En-Nodjoûm ez-zâhérah.* — *Mérât* d'El-Yâfé'y. (Ebn Khall., I, p. 261, et II, p. 127.)

[2] Ech-Cha'by (Abou 'Amr 'Amer), un des *Tâbé's* les plus instruits; né à Koufah entre les années 17 et 31, mort entre les années 103 et 107. (Ebn Khall., II, p. 4-6.)

[3] بالنقصان.

Wâqédy, qui le tenait d'Ebn Abî'z-Zénâd, à qui son père avait fait ce récit, qu'on amena à ʿOmar ebn ʿAbd el-ʿAzîz un homme qui fabriquait de la monnaie à un autre coin que celui du sultan: il lui fit appliquer la torture et le mit en prison; il confisqua aussi le fer dont il se servait et le jeta au feu.

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Kaṭîr ebn Zayd, à qui l'avait rapporté El-Mottaleb, d'après ʿAbd Allah ebn Hantab, qu'ʿAbd el-Malek ebn Merwân prit un homme qui frappait de la monnaie à un autre coin que celui des Musulmans. Il voulait lui couper la main; mais ensuite il renonça à ce genre de punition et lui fit appliquer la torture.

El-Mottaleb a dit : « J'ai vu à Médine plusieurs de nos cheikhs qui approuvaient cette conduite et en louaient le khalife. »

El-Wâqédy a dit : « Nos docteurs sont d'avis que quiconque contrefait le sceau du khalifat doit être puni avec la plus grande rigueur et subir l'exposition publique; leur opinion n'est pas qu'on leur coupe (la main). Tel est l'avis d'Abou Hanîfah[1] et d'Eṭ-Ṭaury[2]. » — Mâlek[3], Ebn Abî-Ḍib[4] et leurs disciples pro-

[1] Abou Hanîfah, le fondateur du rite hanafite, naquit à Koûfah en l'an 80 et mourut à Baghdad en l'an 150.

[2] Sofyân eṭ-Ṭaury, traditionniste et *modjtahed*, né à Koûfah en l'an 95, mort à Basrah en l'an 161.

[3] Mâlek ebn Anas, le fondateur du rite mâlékite, né en l'an 95, mort en l'an 179.

[4] Ebn Abi Ḍib, célèbre jurisconsulte, disciple de l'imâm Mâlek, naquit l'an 81 et mourut à Koûfah l'an 159.

fessent qu'il est blâmable de couper les derhams lorsqu'ils sont entiers, et défendent cet acte parce qu'il tient de la corruption. — Suivant Eṭ-Ṭaury, Abou Hanifah et leurs disciples, il n'y a pas de mal à les couper, si cela ne nuit ni à l'islamisme ni aux Musulmans.

Voici ce que m'a raconté ʿAmr le trieur de monnaies : « Isma'îl ebn Ibrahîm m'a informé comme le tenant d'Ebn ʿAwn, à qui l'avait communiqué Ebn Sîrîn, que Merwân ebn el-Hakam saisit un homme qui coupait les derhams, et lui fit abattre la main. Cet acte étant parvenu à la connaissance de Zayd ebn Ṭâbet[1], celui-ci dit : « Il lui a appliqué la punition qu'il méritait. »

Au dire d'Isma'îl, il s'agissait de derhams du Fârès.

Mohammad ebn Sa'd, ainsi qu'El-Wâqédy, a dit : « Abân ebn ʿOṭmân[2], alors qu'il était gouverneur de Médine, punit ceux qui coupaient les derhams de trente coups de bâton et les fit promener publiquement. C'est là, chez nous, la punition de quiconque coupe les monnaies ou y mêle des pièces fourrées (*mofarraghah*) ou de mauvais aloi (*zoyoûf*). »

Mohammad m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Sâleh ebn Dja'far, lequel l'avait ouï d'Ebn Ka'b, que ce dernier a dit, à propos de ces

[1] Abou Sa'd Zayd ebn Ṭâbet ebn Dahhâk, l'un des *Ansârs* les plus versés dans la connaissance de la loi, naquit à Médine et mourut dans cette ville l'an 54. (Ebn Khall., I, p. 372, note.)

[2] Abân, fils d'ʿOṭmân ebn ʿAffân, fut nommé gouverneur de Médine par ʿAbd el-Malek, l'an 76, et destitué l'an 82 ou 83. Il mourut l'an 105. (*Kâmel*.)

paroles : « Ou de ne point faire avec nos biens ce qu'il nous plaît » (Cor'ân, XI, v. 89) : « elles s'appliquent à l'acte de couper les derhams. »

Mohammad[1] ebn Khâled ebn 'Abd Allah nous a raconté qu'Yazîd ebn Hâroûn[2] lui avait dit, comme le tenant d'Yahya ebn Sa'îd, qu'on avait fait mention devant Ebn el-Mosayyab d'un homme qui coupait les derhams. « C'est là, avait-il dit, une corruption sur la terre. »

'Amr, le trieur de monnaies, nous a raconté qu'Isma'îl ebn Ibrâhîm a dit : Younès ebn 'Obayd a rapporté d'après El-Hasan : « Les gens, — c'étaient des infidèles, — ayant su combien ce derham était estimé de tout le monde, l'ont fait très bon et très pur ; mais lorsqu'il est parvenu entre vos mains, vous y avez fait entrer un fort alliage et l'avez corrompu. »

Mawardy, p. 25 :

Mawardy (Abou'l-Hasan 'Aly ebn Mohammad el-), châfé'ite, mort en 450. Auteur de الاحكام السلطانية, éd. par Enger.

Extrait du *Kétâb adab el-Ouzarâ* d'Ahmad ebn Dja'far ebn Châdân[3], *Chapitre des monnaies*, fol. 37 v°.

[1] Son père Khâled ebn 'Abd Allah el-Qasry mourut en l'an 126.

[2] Abou Khâled Yazîd ebn Hâroûn, hâfeḍ, jurisconsulte et traditionniste, naquit en 118 et mourut en l'an 206. — *Merât ez-zamân*, fol. 54. (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 374, n.)

[3] Hadji Khal. ne fait mention ni de cet auteur, ni de son ouvrage. Yaqout, dans son *Dict. géogr.* (Perse, trad. de M. B. de Meynard, p. 106), cite un Ahmad (Abou Sa'id) ebn Chadan comme originaire de Bocht.

CONNAISSANCE DE LA FRAPPE DES DERHAMS ET DES DÎNÂRS AINSI QUE DES POIDS.

Sache que le premier qui frappa les derhams *blancs* (*bîd*) et y fit graver ces mots : *Dis* : *Dieu est un*, fut El-Hadjdjâdj ebn Yousef. Un auteur a dit : « Le premier qui frappa les derhams fut Zyâd ; le premier qui frappa les dînârs, ʿAbd el-Malek, et le premier qui frappa les derhams de mauvais aloi (*zoyoûf*), Ebn Mordjânah[1], lorsqu'il s'enfuit d'El-Basrah en Syrie et s'établit dans un campement des Arabes (nomades). Craignant qu'ils ne dévoilassent sa retraite, il les partagea entre eux. Suivant un auteur, El-Hadjdjâdj fut le premier qui frappa les derhams du temps de l'islamisme. Avant lui, les derhams étaient les *noirs*, fabriqués par les Persans. El-Hadjdjâdj y fit inscrire son nom ; ils étaient noirs et portaient gravé : *El-Hadjdjâdj*. Les dix pesaient 7 metqâls. Il y avait aussi les *tabarys* et les *baghlys* noirs. El-Hadjdjâdj fit frapper les derhams *réprouvés*, que les gens réprouvèrent à cause du verset du Corân qui en formait la légende. C'est pour ce motif qu'ils furent réprouvés. Il défendit aussi que personne autre que lui en battît. Or Somayr le juif, ayant frappé des derhams *somayrys* qu'il fabriqua avec de l'argent pur (*feddah khâlésah*), en y introduisant de l'or, en apporta à El-Hadjdjâdj. Ce gouverneur lui fit crever

[1] Autrement appelé ʿObayd Allah ebn Zyâd ebn Abih ; sa mère Mordjânah est mentionnée dans Ebn el Aṭir, IV, p. 219.

les yeux et ordonna ensuite de le mettre à mort. « Que Dieu, s'écria-t-il, inspire le bien à l'émir! Regarde-les. S'ils ne sont pas meilleurs que tes derhams, alors tue-moi. » Les ayant examinés, El-Hadjdjâdj les trouva tels. Il ordonna néanmoins de mettre Somayr à mort pour avoir osé battre cette monnaie sans sa permission. — « Eh bien! dit le malheureux, je te proposerai une chose; si tu trouves qu'elle vaut mieux pour les Musulmans que ma mort, tu l'accepteras et me donneras la liberté. — Soit, répondit l'émir. » Il lui composa alors les poids : un poids de 1000 derhams, (un de) 500, (un de) 300, jusqu'au poids d'un qîrât. Il les fit en fer, les estampilla et les apporta à El-Hadjdjâdj, en disant : « *Ceci* est plus utile que *cela*. Personne ne commettra de tromperie avec ces poids. » (L'auteur) ajoute : « Les gens se contentaient de prendre le derham ayant le poids voulu (*el-wâzen*); avec celui-ci ils en pesaient un autre, jusqu'à ce que le nombre étant considérable et atteignant les mille, avec ces mille ils en pesassent mille autres. Le surplus de ce nombre était pris au compte. (Cela dura ainsi) jusqu'à l'époque d'El-Hadjdjâdj, qui fut le premier pour qui on fit les poids.

Les *somayrys* furent ainsi appelés du nom de Somayr.

Voir aussi sous *Kesra* (Cosroès), au paragraphe intitulé *Noms et qualifications de monnaies*.

An 17 de l'hégire. El-Ahnaf ebn Qays (chef de

la députation des habitants d'El-Basrah envoyée auprès d'ʿOmar) dit au khalife : « Notre population est considérable, nos chérifs sont en petit nombre, et nous comptons beaucoup de malheureux. Notre *derham* est *grand* et notre *qafiz* petit. . . . Viens à notre aide. » (Ebn el-Atîr, *Kâmel*, éd. Tornberg, II, p. 425.)

Ebn el-Atîr, le *Kâmel*, éd. Tornberg, IV, p. 337, 338 :

Ebn el-Aṭîr el-Djazary, ʿEzz ed-Dîn Abou'l-Hasan ʿAly ebn Abî'l-Karam Mohammad, auteur du *Kâmel fî't-târikh*, naquit à Djazîrat ebn ʿOmar le 4 de djomâda premier, l'an 555 (mai 1160 de J. C.), et mourut à Mosoul en chaʿbân 630 (mai-juin 1233)[1]. Une édition de sa grande chronique a également été imprimée à Boulâq.

MENTION DE LA FRAPPE DES DERHAMS ET DES DÎNÂRS ISLAMIQUES.

En cette année (76), ʿAbd el-Malek ebn Merwân frappa les dînârs et les derhams. Il fut le premier qui institua cet usage, du temps de l'islamisme. Le peuple en retira de grands avantages.

Voici ce qui donna lieu à la frappe des monnaies : ʿAbd el-Malek ayant écrit en tête des lettres (*kotob*) qu'il adressait aux Grecs : *Dis : Il est Dieu unique*, ainsi que la mention du prophète, avec la date, le roi des Grecs lui répondit en ces termes : « Vous avez introduit telle et telle nouveauté. Renoncez-y, sinon il vous viendra sur nos dînârs telle mention de votre prophète qui ne vous sera pas agréable. » Effrayé de

[1] Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 288-290.

cette menace, il manda auprès de lui Khâled ebn Yazîd ebn Moʿâwiah et lui demanda conseil sur ce qu'il devait faire. Celui-ci lui fit cette réponse : « Proscris l'emploi de leurs dînârs et fais frapper pour les gens une monnaie portant la mention de Dieu. » En conséquence, il frappa les dînârs et les derhams[1].

Ensuite El-Hadjdjâdj frappa les derhams sur lesquels il fit graver : *Dis : Il est Dieu unique*. Mais cette formule fut désapprouvée par le peuple (musulman) à cause du respect dû au Corân; car les gens en état d'impureté légale, hommes et femmes, pouvaient avoir l'occasion de toucher ces pièces. Il défendit que personne autre que lui en frappât. Somayr le juif ayant contrevenu à cette défense, il le fit saisir pour le tuer. « Le titre de mes derhams, lui dit celui-ci, est meilleur que le titre des tiens; pourquoi donc veux-tu me tuer? » Mais il ne le laissa pas. Somayr composa alors pour les gens les dénéraux des poids[2], afin qu'il le relâchât. Il n'en fit rien non plus. Le peuple (musulman) ne connaissait pas (ce que c'était que) le poids : il se bornait à peser les derhams les uns au moyen des autres. Lorsque Somayr eut composé les dénéraux, on s'abstint de se léser mutuellement.

Le premier qui déploya une grande sévérité au sujet du poids (des derhams) et qui affina l'argent à un plus haut degré que ses devanciers, fut ʿOmar ebn Hobayrah, sous le règne d'Yazîd ebn ʿAbd el-Malek :

[1] Comp. Balâdory, p. 240.
[2] سنج الاوزان.

il améliora les derhams, affina (*khallas*) le titre, et se montra très rigoureux sur ce point.

Puis vint Khâled ebn ʿAbd Allah el-Qasry, pendant le khalifat d'Héchâm ebn ʿAbd el-Malek : sa sévérité fut plus grande encore que celle d'Ebn Hobayrah.

Après lui, le gouverneur Yousef ebn ʿOmar fut d'une rigueur extrême. Un jour, ayant essayé un derham et l'ayant trouvé d'une *habbah* plus faible, il fit appliquer à chaque ouvrier mille coups de fouet.

Les *hobayrys*, les *khâlédys* et les *youséfys* étaient les meilleures monnaies des Omayyades, et El-Mansoûr, pour l'acquittement du *kharâdj*, n'en acceptait pas d'autres. Aussi les derhams d'une frappe antérieure furent-ils appelés *réprouvés*. Suivant quelques auteurs, les derhams *réprouvés* sont ceux que frappa El-Hadjdjâdj, et sur lesquels il fit graver : *Dis : Dieu est unique.* Ces pièces furent réprouvées par les docteurs parce qu'elles pouvaient passer par les mains de gens en état d'impureté légale.

Les derhams des Persans étaient de différentes sortes : il y en avait des grands et des petits. Ce peuple les frappait (du poids) d'un metqâl, qui est le poids de 20 qîrâts; d'autres avaient le poids de 12 qîrâts, et d'autres, celui de 10 qîrâts. C'étaient là les (diverses) sortes de metqâls. Lorsqu'on frappa les derhams sous l'islamisme, on prit 20 qîrâts, 12 qîrâts et 10 qîrâts. On trouva le total égal à 42 qîrâts, et on frappa sur le pied du tiers de ce chiffre, soit de 14 qîrâts. Le poids du derham arabe fut donc de 14 qîrâts, et con-

séquemment le poids de chaque 10 derhams égala 7 metqâls.

On a dit aussi que Mosʿab ebn ez-Zobayr avait frappé quelques derhams pendant que régnait son frère ʿAbd Allah ebn ez-Zobayr, et qu'ensuite on les brisa sous le règne d'ʿAbd el-Malek. Mais la première opinion est plus authentique, à savoir que ce fut ʿAbd el-Malek qui le premier frappa les derhams et les dînârs.

Fawât el-Wafyât, éd. de Boulâq, II, p. 19.

L'auteur, Mohammad ebn Châker ebn Ahmad *El-Kotoby* (le libraire), mourut en l'année 764. (Hadj. Khal., IV, p. 466, n° 9203.)

Sous le règne d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân, en l'année 76, les dînârs et les derhams furent gravés avec des caractères arabes. Avant cette époque, les dînârs portaient une inscription grecque, et les derhams une inscription *pehlevie*. (Vie d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân.)

Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, S. de Sacy, *Chrest. ar.*, II, p. 281 et suiv.; — De Slane, II, p. 55-57.

ʿAbd er-Rahman el-Hadramy ebn-Khaldoûn, mâlékite, auteur du grand ouvrage historique qui porte son nom[1], naquit à Tunis en 732 et exerça, à plusieurs reprises, la charge de qâdy suprême des Mâlékites en Égypte, où il mourut en l'année 808.

[1] Une édition complète a été imprimée à Boulâq.

(Au commencement de l'islamisme) les Musulmans employaient dans le commerce l'or et l'argent au poids, et les derhams et dînârs dont ils faisaient usage étaient ceux des Persans: ils leur donnaient cours uniquement en les prenant au poids, et c'était le moyen d'échange reçu parmi eux. Mais, par suite de l'insouciance du gouvernement à cet égard, il s'introduisit une fraude révoltante dans les pièces d'or et d'argent. Par l'ordre du khalife ʿAbd el-Malek, comme le rapportent Saïd Ibn el-Mosayyeb (mort en l'an 91) et Abou'z-Zénâd (mort en l'an 130), El-Hadjdjâdj fit frapper des derhams et distingua ainsi les pièces de bon aloi de celles dont le titre était altéré. Ceci eut lieu en l'année 74 (693-694 de J. C.), ou, suivant El-Medaïni (mort en l'an 135), en l'année 75. En l'année 76, ʿAbd el-Malek donna ordre qu'on en frappât dans toutes les parties de l'empire; il fit graver sur ces monnaies: *Dieu est unique. Dieu est éternel.* Ensuite Ebn Hobayrah, ayant été nommé gouverneur de l'ʿIrâq, sous le khalifat d'Yazîd, fils d'ʿAbd el-Malek, améliora la monnaie, et, après lui, elle reçut encore une nouvelle amélioration de Khâled el-Qasry (mort en l'an 126), et plus tard de Yousef, fils d'ʿOmar (mort en l'an 127). Suivant un autre récit, Mosʿab ebn Ez-Zobayr (mort en l'an 71) fut le premier qui frappa des dînârs et des derhams; il le fit dans l'ʿIrâq en l'année 70, par ordre de son frère ʿAbd Allah, lorsque celui-ci exerçait la souveraineté dans le Hedjâz. Mosʿab grava d'un côté le mot *bénédiction*, et de l'autre, le nom de Dieu. Un

an après, El-Hadjdjâdj changea cela et grava sur la monnaie ces mots: *Au nom de Dieu. El-Hadjdjâdj.* Dès lors, on lui donna le poids qui avait été fixé du temps d'ʿOmar; car il faut savoir qu'au commencement de l'islamisme, le derham pesait 6 dâneqs, et le metqâl pesait un derham et $\frac{3}{7}$ de derham : ainsi, 10 derhams étaient égaux en poids à 7 metqâls. La cause de cela fut que, du temps des Perses, il y avait des derhams de poids différents; les uns pesaient, comme le metqâl, 20 qîrâts, d'autres 12, et d'autres enfin 10. Lorsqu'il fallut fixer l'évaluation du derham pour régler ce qui concerne la dîme aumônière, on prit le terme moyen de ces trois sortes de derhams, c'est-à-dire 14 qîrâts, et par là le metqâl (qui pesait 20 qîrâts) se trouva égaler en poids un derham et $\frac{3}{7}$ de derham. Selon d'autres, il y avait alors dans le commerce le derham *baghly*, pesant 8 dâneqs; le derham *tabary*, qui en pesait 4; le *maghréby*, qui en pesait 3, et enfin le *yamany*[1], qui n'en pesait que 1. ʿOmar ordonna qu'on examinât quels étaient ceux de ces derhams qui dominaient dans le commerce; il se trouva que c'étaient le *baghly* et le *tabary* qui, réunis ensemble, donnaient 12 dâneqs. On fixa donc le poids du derham à 6 dâneqs. En ajoutant à ce poids les $\frac{3}{7}$, on avait 1 metqâl, et si du metqâl on retranchait $\frac{3}{10}$, on avait 1 derham. Lors donc qu'ʿAbd el-Malek jugea à propos d'adopter un type monétaire,

[1] Il faut sans doute entendre par là les monnaies hémyarites qui étaient en effet très petites et avaient par conséquent un poids très faible.

afin de préserver de toute altération frauduleuse les deux espèces qui avaient cours dans le commerce des Musulmans, il détermina leur poids d'après ce qui avait été réglé du temps d'ʿOmar; il fit faire un coin de fer et fit graver dessus des mots et non pas des figures[1].

Ed-Damîry, *Hayât el-Haywân*, éd. de Boulâq, I, p. 74 et suiv.

Kamâl ed-Dyn Mohammad ebn ʿYsa ed-Damîry, châfeʿite, mort en l'an 808.

KHALIFAT D'ʿABD EL-MALEK EBN MERWÂN.

ʿAbd el-Malek... fut le premier qui frappa les derhams et les dînârs au coin de l'islâm; auparavant les inscriptions des dînârs étaient *roûmiyah* (byzantines), et celles des derhams, *fârésiyah* (pehlevies). Je dis: ce changement eut une cause. En effet, j'ai vu dans le *Kétâb el-mahâsen wa'l-masâwy* de l'imâm Ibrâhîm ebn Mohammad el-Bayhaqy[2] ce qui suit textuellement:

«J'entrai un jour, a dit El-Késây[3], chez Er-Rachîd, qui se trouvait dans son *iwân* et avait devant

[1] Il existe deux dînârs d'ʿAbd el-Malek, de l'an 76 et de l'an 77, sur lesquels le khalife est représenté debout. Cette *image* fut supprimée avant la fin de l'année 77.

[2] Hadji Khal. ne donne ni le nom de cet auteur ni le titre de cet ouvrage.

[3] Grammairien, philologue et *lecteur* du Corân, mort l'an 189 (804-805 de J. C.).

lui des sommes considérables, réparties dans des sacs de 10,000 derhams, qu'il faisait distribuer à ses serviteurs particuliers. Il tenait à la main un derham dont l'inscription étincelait et qu'il considérait attentivement. Le khalife m'entretenait souvent : Sais-tu, me demanda-t-il, qui, le premier, a institué la coutume de graver ces caractères sur l'or et l'argent? — Monseigneur, lui répondis-je, c'est ʿAbd el-Malek. — Et pour quel motif? — Tout ce que je sais, répliquai-je, c'est que c'est lui qui le premier établit cet usage. — Eh bien! je vais te l'apprendre :

« Les papiers (*el-qarâtis*) étaient (fabriqués) pour les Roûms (Grecs Byzantins). Or la plupart de ceux qui se trouvaient en Égypte étant chrétiens du même rite que le roi des Grecs, les papiers qu'ils fabriquaient portaient un *dessin* (*térâz*) en lettres grecques, contenant ces mots : *Père, Fils et Saint-Esprit*. Cet état de choses continua pendant les premiers temps de l'islamisme, et se maintint sans changement jusqu'au règne d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân. Son attention ayant été éveillée sur ce fait, — car il était doué d'une vive intelligence, — voilà qu'un jour il lui passa par les mains un papier (*qertâs*). Ayant regardé le *térâz* qu'il portait, il ordonna qu'on le lui traduisît en arabe, ce qui fut exécuté. Indigné d'une pareille formule....., il ordonna d'écrire à ʿAbd el-ʿAzîz ebn Merwân, qui était son gouverneur en Égypte, de supprimer l'emploi de cette *broderie* sur les étoffes, papiers, tentures, etc., qu'on y fabriquait, et d'enjoindre aux ouvriers employés à la fabrication

des papiers de la remplacer par la formule de la reconnaissance de l'unité de Dieu : *Dieu est témoin qu'il n'y a de Dieu que Dieu*. Tel est jusqu'à ce jour le dessin imprimé dans les papiers en particulier; il n'a été ni augmenté, ni diminué, ni changé. Le khalife écrivit aussi à tous les gouverneurs des provinces de détruire les papiers existant dans leurs circonscriptions, revêtus de la *broderie grecque*, et de punir les gens chez lesquels on en trouverait, après cette défense, en leur infligeant une forte bastonnade et un long emprisonnement. Or, lorsque les papiers eurent reçu la nouvelle *broderie* contenant la formule de la proclamation de l'unité de Dieu, et qu'il en eut été porté dans le pays des Grecs, la nouvelle s'en répandit et parvint aux oreilles de leur roi. Sur la traduction qui lui fut faite de cette empreinte, il la réprouva, se servit de termes injurieux et entra en fureur. Il écrivit sur-le-champ à ʿAbd el-Malek : « La fabrication des papiers en Égypte et de tout ce qui y reçoit une broderie est (faite) pour les Grecs, et l'on n'a pas cessé d'appliquer la broderie grecque jusqu'au moment où tu l'as abolie. Or, si les khalifes tes prédécesseurs ont bien agi, tu t'es trompé, et si c'est toi qui as eu raison, ce sont eux qui ont été dans l'erreur. Choisis donc de ces deux alternatives celle que tu préfères et qui te plaît davantage. Je t'envoie un présent digne de ton rang. Je désirerais que tu rétablisses ce dessin tel qu'il était appliqué sur toute espèce d'objets de prix (*aʿlâq*); c'est là un acte dont je te remercierai . . . . . (ʿAbd el-Malek ayant laissé

trois ambassades sans réponse,) le roi des Grecs lui écrivit encore : « J'en jure par le Messie, tu donneras l'ordre de rétablir la broderie telle qu'elle était, ou bien j'ordonnerai de faire graver les dînârs et les derhams, — et tu sais qu'il n'est pas frappé une seule pièce hors de mon empire. » En effet, les derhams et les dînârs n'avaient pas (encore) été frappés du temps de l'islamisme. « On y mettra comme légendes des insultes pour ton prophète; leur lecture te fera venir la sueur au front. . . . » Quand ʿAbd el-Malek eut pris connaissance de la lettre, l'affaire lui parut sérieuse et grave, et il se trouva très embarrassé. . . Aussi réunit-il les Musulmans et il leur demanda leur avis. Mais aucun d'eux n'émit une opinion praticable. Cependant Roûh ebn Zanbâʿ s'exprima ainsi : « Tu connais très bien celui qui peut te sortir de cette difficulté; mais tu fais exprès de le laisser de côté. — Malheur à toi! Qui est-ce? exclama le khalife. — Mande auprès de toi, poursuivit son interlocuteur, le *puits de science* de la maison du prophète. — Tu as raison, dit ʿAbd el-Malek; je n'avais pas pensé à lui. » Il écrivit à son gouverneur de Médine : « Envoie-moi Mohammad ebn ʿAly ebn el-Hosayn avec tous les honneurs qui lui sont dus; remets-lui 100,000 derhams pour son équipage et 300,000 pour ses frais de route. Presse ses préparatifs de départ et ceux des gens qui doivent l'accompagner. » En même temps il retint l'ambassadeur (grec) auprès de lui jusqu'à la venue de Mohammad ebn ʿAly. Dès que celui-ci fut arrivé, il l'informa de ce qui se passait.

Mohammad lui dit: «Que cela ne te tourmente pas; ce n'est rien, pour deux raisons: premièrement, Dieu ne doit pas permettre que les menaces faites par le roi des Grecs contre l'envoyé de Dieu s'exécutent; et, secondement, il y a un expédient pour sortir d'embarras. — Et quel est-il? demanda ʿAbd el-Malek. — Tu vas convoquer à l'instant même des ouvriers qui battront devant toi des coins pour les derhams et les dînârs, sur lesquels tu imprimeras la formule de l'unité de Dieu et la mention de l'apôtre de Dieu; la première, sur l'une des faces du derham et du dînâr, et la seconde, sur l'autre face; en marge du derham et du dînâr, tu mentionneras la ville et l'année où ces pièces auront été frappées. Ordonne de peser 30 derhams appartenant en nombre égal aux trois sortes qui pèsent, l'une 10 metqâls les dix; l'autre, 6 metqâls les dix, et la troisième, 5 metqâls les dix: le poids total sera de 21 metqâls. Tu feras de ceux-ci des trentièmes; chacun des groupes (de dix) pèsera 7 metqâls. Tu fondras des déneraux (*sandjât*) de verre (*qawârîr*), lesquels ne seront susceptibles ni d'augmenter, ni de diminuer, et tu frapperas alors les derhams au poids de 10 (metqâls), et les dînârs au poids de 7 metqâls. A cette époque, les seuls derhams étaient les cosroès (*El-Kesrawiyah*) qu'on appelle aujourd'hui[1] *el-baghliyah*, parce que *Râs el-baghl* les frappa pour ʿOmar, du temps de l'islamisme, à l'aide d'un coin des Cosroès. Ils portent gravé le

[1] «Aujourd'hui» signifie sans doute le temps d'Haroun er-Rachid, puisque c'est ce khalife qui est l'auteur du récit.

portrait du roi et, au-dessous du trône, en pehlevi, *nouch khor*, ce qui signifie « mange en santé ». Le derham de ces monnaies pesait, avant l'islamisme, un metqâl. Les derhams, dont les uns pesaient 6 metqâls les 10, et d'autres, 5 metqâls les 10, sont les *samarys*[1], légers et pesants; l'inscription en était pehlevie[2].

« ʿAbd el-Malek suivit le conseil. Mohammad ebn ʿAly ebn el-Hosayn lui recommanda en outre de prescrire l'usage des (nouvelles) monnaies dans toutes les villes de l'islamisme et d'enjoindre aux gens de s'en servir dans leurs transactions, sous peine de mort pour quiconque emploierait d'autres pièces que ces derhams et ces dînârs. Ordre fut donné de démonétiser les anciennes et de les apporter aux hôtels de la monnaie pour être transformées en monnaies musulmanes.

« ʿAbd el-Malek agit donc ainsi et renvoya l'ambassadeur du roi des Grecs. . . . »

Er-Rachîd jeta ensuite le derham à un de ses serviteurs.

Maqrîzy, *Traité des monnaies musulmanes*, ms. de

[1] Note écrite en marge : « L'auteur dit : *sont les samarys*, etc. Ainsi lit-on dans les différentes copies. Toutefois on trouve dans le *Mesbâh* (titre donné à un grand nombre d'ouvrages) que celles de ces pièces qui étaient légères étaient appelées *tabariyah*, du nom de Tibériade de Syrie, et les pesantes *ʿabdliyah*, ou selon d'autres, *baghliyah* Qu'on en prenne note. » *Le correcteur.* — Il faut probablement lire *somayrys*.

[2] Ce passage d'Ed-Damiry a été signalé pour la première fois par mon ami M. E. T. Rogers dans un intéressant travail intitulé : *Glass as a material for standard coin weights*. London, 1873.

la Bibl. nationale, sup. ar., n° 1938, fol. 35 v° à 47 r°[1].

Ce traité fut composé entre les années 818 et 823 de l'hégire.

Traduction de S. de Sacy[2], p. 7-9, 12-23, 27-28.
Traité des poids et des mesures légales des Musulmans, traduction de S. de Sacy, Paris, an VII, p. 52-54.

Abou'l-Maḥâsen ebn Taghry-Bardy. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة, ouvrage édité par MM. Juynboll et Matthes, jusqu'à l'année 365 inclusivement.

Djamâl ed-Dîn Abou'l-Mahâsen Yousef ebn Taghry Bardy, né au Caire, mort en l'année 874.

T. II, p. 213 :

En cette année (75), ʿAbd el-Malek ebn Merwân fit graver le nom de Dieu sur le dînâr et le derham. La cause de cela fut qu'il trouva des derhams et des dînârs d'une date antérieure de quatre cents ans à l'islamisme et sur lesquels étaient écrits les mots : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.*

[1] Pour me conformer au désir de MM. les membres du Conseil d'administration du *Journal asiatique*, je me bornerai à renvoyer à la traduction de ce traité publiée par S. de Sacy, à Paris, an V de la République. Il en sera de même pour d'autres ouvrages déjà traduits en français, à l'exception toutefois de quelques courts extraits.

[2] S. de Sacy a fait sa traduction sur le texte imprimé à Rostock par Ol. Ger. Tychsen, d'après une copie faite sur un manuscrit de la bibliothèque de l'Escurial, et collationnée sur deux autres manuscrits de l'université de Leyde. Le *Traité des monnaies* de Maqrizy

Ez-Zohry[1] a dit: «Les derhams étaient de trois sortes: les *wafys*, pesant 1 metqâl le derham; les *baghlys*, pesant $\frac{1}{2}$ metqâl le derham, et les *zabârys*[2], dont les 10 pesaient 6 metqâls. ʿAbd el-Malek réunit ces espèces et leur donna la frappe qu'elles ont actuellement[3].

Idem, t. I, p. 195-196:

Je dis: «ʿAbd el-ʿAzîz est celui qui conseilla à son frère ʿAbd el-Malek de frapper les derhams et les dînârs. Il les frappa en l'année 76. ʿAbd el-Malek fut le premier qui institua cet usage du temps de l'islamisme.... [4].»

Djalâl ed-dîn ʿAbd er-Rahman ebn Abi Bakr es-

existe à la Bibliothèque nationale dans le recueil des opuscules de cet auteur portant le nº 1938, suppl. ar. Il est intitulé *Fasl fî n-nôqoûd el-qadîmeh*, et s'étend du fol. 35 vº au fol. 47 rº. Maqrîzy s'occupe du même sujet, quelquefois avec des variantes, dans un chapitre de son *Traité des famines d'Égypte*, même manuscrit, fol. 20 à 29.

[1] Abou Bakr Mohammad ebn Moslem...ebn Chehâb, de la tribu de Qoraych, un des plus éminents *tâbé's*, jurisconsultes et traditionnistes de Médine. Ez-Zohry vécut constamment auprès d'ʿAbd el-Malek et, après la mort de ce khalife, resta avec Héchâm, son fils. Le khalife Yazîd, fils d'ʿAbd el-Malek, le choisit pour qâdy. Il mourut en l'année 124 (juillet 742). Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 581; En-Nawawy, éd. Wüstenf. p. 117 et 768.

[2] Le ms. B porte الزياديّة. J. et M. — *Ez-Zyâdiyeh* est évidemment la bonne leçon.

[3] C'est-à-dire qu'il les fit du poids de 7 metqâls les 10.

[4] La citation d'Abou'l Mahâsen est empruntée mot pour mot à Ebn el-Atîr (éd. Tornberg, IV, p. 337-338). Elle s'arrête avec les mots: «et conséquemment le poids de chaque dix derhams égala 7 metqâls».

Soyoûty, auteur d'un nombre considérable d'ouvrages, et entre autres de حسن المحاضرة فى اخبار مصر والقاهرة, lithographié en Égypte.

Es-Soyoûty, qui appartenait au rite d'Ech-Châfe'y, mourut en l'année 911 (comm. 4 juin 1505).

2e partie, p. 174 :

L'auteur du *Miroir* (mort en l'an 654) a dit : « En l'année 75 de l'hégire, 'Abd el-Malek ebn Merwân fit graver sur les dînârs et les derhams le nom de Dieu.

« Suivant El-Hayṭam, le motif de cela fut qu'il trouva des derhams et des dînârs dont la date remontait à 400 ans avant l'islamisme, et qui portaient : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il les fit fondre et y grava le nom de Dieu, des versets du Corân et le nom du Prophète.

« Il y a divergence d'opinions sur la question de savoir quelle formule (*soûrah*) fut gravée. Suivant les uns, une des faces portait : *Il n'y a de Dieu que Dieu;* et l'autre : *Mohammad est l'apôtre de Dieu.* 'Abd el-Malek inscrivit en même temps la date de la frappe. Suivant d'autres, il mit sur une face ces mots : *Dis : Dieu est unique;* et sur le revers : *Mohammad est l'apôtre de Dieu.*

« Au dire d'El-Qodâ'y (mort en l'an 454), il écrivit sur l'une des faces : *Dieu est un*, sans *dis;* mais lorsque ces pièces arrivèrent dans l''Irâq, on y ajouta, d'après l'ordre d'El-Hadjdjâdj, sur la face portant : *Mohammad est l'apôtre de Dieu*, à la marge du derham : *Il*

l'a envoyé avec la direction et la religion de la vérité, etc. (le verset).

« Cette formule se maintint sur les pièces jusqu'au règne d'Er-Rachîd qui voulut la modifier; mais sur l'observation qui lui fut faite que cet état de choses durait depuis longtemps et que le peuple (musulman) y était habitué, il conserva la formule telle qu'elle est aujourd'hui, et fit graver son nom sur la monnaie. Quelques-uns disent que le premier qui en changea les empreintes fut El-Mansoûr; ce khalife y fit inscrire son nom. Quant au poids, personne n'a entrepris de le changer. » Fin de ce qu'a dit l'auteur du *Miroir*.

§ 2. Metqâl.

Abou ʿObayd[1], dans son livre intitulé *Kétâb el-amwâl*, s'exprime ainsi : « Le mithkal a toujours été, dès les temps les plus reculés, une mesure fixe et déterminée. (Maqr., de Sacy, *Tr. des poids et mes.*, p. 34.)

Lexicologiquement, le metqâl est un poids quelconque, gros ou petit, avec lequel on pèse; dans l'usage ordinaire (*ʿearf*), c'est un poids égal à un morceau d'or dont l'évaluation a été fixée (*moqaddar*)

[1] S. de Sacy a pensé avec raison (*Tr. des monn.*, p. 64) qu'il s'agissait d'Abou-ʿObayd el-Qâsem ebn Sallâm el-Baghdâdy. En-Nawawy, dans son *Tahdîb el-asmâ* (éd. Wüst.), dit (p. 746) qu'il mourut à la Mekke en l'année 224, et fait en outre mention (p. 745) de son *Kétâb fi'l-amwâl* « un des meilleurs qui aient été composés. » — S. de Sacy dit que dans le ms. de Leyde on lit clairement *Kétâb el-amwâl*. L'ouvrage est encore cité avec ce dernier titre dans le *Kétâb alef bâ*, éd. d'Arif Pacha, I, p. 110 et 120.

à 20 qîrâts. Le *qîrât* égale 5 grains d'orge de moyenne grosseur, non écortiqués, et dont on a coupé les filaments des deux extrémités. Le metqâl est donc égal au (poids de) 100 grains d'orge. Telle est l'opinion des modernes[1]. Mais, selon les anciens[2], le metqâl égale 6 dâneqs; le *dâneq*, 4 tassoûdjs; le *tassoûdj*, 2 habbah; et la *habbah*, 2 grains d'orge. Ce qui fait le metqâl égal à 1 grain d'orge et 19 qîrâts[3]. La différence entre les deux évaluations consiste donc en 4 grains d'orge, ainsi qu'on lit dans (l'ouvrage d') *El-Qohestâny*[4]. (*Madjma' el-anheur fi moltaqa el-abheur*[5], p. 134.)

Lexicologiquement, le *metqâl* est un poids quelconque, grand ou petit, avec lequel on pèse, et, dans l'usage ordinaire, c'est le poids d'un morceau d'or dont l'évaluation a été fixée à 20 qîrâts. Il ressort de

[1] On appelle *motaakhkhéroûn* les jurisconsultes qui ont vécu du ve au IXe siècle de l'hégire.

[2] Le terme de *motaqaddémoûn* désigne les jurisconsultes qui ont vécu jusqu'au ve siècle de l'hégire.

[3] En effet $(19 \times 5) + 1 = 96$.

[4] Hadji Khalifah fait mention (I, p. 439) d'un *Qoûhestany*, auteur d'un abrégé de la *Wéqâyah*. قوهستان s'écrit quelquefois par abréviation, surtout dans les noms dérivés, قُهستان. Voyez *Dictionn. de la Perse*, trad. de M. B. de Meynard, p. 466.

[5] Ce commentaire du *Moltaqa el-abheur* d'Ibrâhîm ebn Mohammed el-Halaby, mort en l'année 956 (comm. 3 octobre 1559), a été composé par 'Abd er-Rahman ebn Mohammad ebn Solaymân, connu sous le nom de *Chaykhy Zâdéh*, mort en l'année 1078 (comm. 13 juin 1667). Ibrâhîm el-Halaby termina son ouvrage en l'année 923 (1517 de J. C.). (Hadji Khal., VI, p. 102 et 105.) L'édition que je possède est celle de C. P. de l'année 1276 de l'hégire. Une première édition a paru à C. P. en l'année 1240.

la manière dont s'exprime El-Djawhary[1] que c'est là sa signification en lexicologie.

Le *qîrât* est égal à 5 grains d'orge (*cha'irât*) de moyenne grosseur, non dépouillés de leur enveloppe et dont on a coupé les filaments qui se prolongent aux deux extrémités. Le metqâl est donc égal au (poids de) 100 grains d'orge. Cette valeur est celle qui a été adoptée par les modernes et représente le poids étalon (*sandjah*) des habitants du Hedjâz et de la plupart des pays. Suivant l'opinion des anciens (jurisconsultes) et d'après l'étalon des habitants de Samarqand, le metqâl égale 6 dâneqs; le dâneq, 4 tassoûdjs; le *tassoûdj*, 2 habbah, et la *habbah*, 2 grains d'orge. Ce qui fait le metqâl égal à un grain d'orge et 19 qîrâts. La différence entre les deux évaluations est par conséquent de 4 grains d'orge. (*Djâmé 'er-romoûz*[2], livre de la *Zakâh.*)

Dans El-Bardjandy[3], (on lit) : « Le dinâr, qui est le *metqâl*, est (égal à) 100 grains d'orge, pour les légistes; c'est celui qui est actuellement en usage pour le pesage chez les habitants d'Hérat. Telle est aussi la valeur conventionnelle qui lui est donnée par ceux qui disent que le metqâl est (égal à) 20 qîrâts, le qîrât à 5 grains d'orge, et chaque dix derhams à 7 metqâls. Ce derham s'appelle *poids de sept.*

[1] El-Djawhary (Abou Nasr Isma'il ebn Hamâd el-Fârâby), mort en l'année 393 (comm. 10 novembre 1002), est l'auteur du grand dictionnaire connu sous le nom d'*Es-Séhâh fî 'l-loughah.*

[2] Hadji Khalifah ne fait pas mention de cet ouvrage.

[3] Cet auteur n'est pas mentionné par Hadji Khalifah.

Chaque derham pèse donc un demi-metqâl et un cinquième, soit 70 grains d'orge. (Le metqâl pèse) 96 grains d'orge chez les arithméticiens (*el-hossâb*). Les habitants de Samarqand ont adopté cette évaluation.

« Le grain d'orge égale 10 grains de sénevé; le grain de sénevé (*khardalah*), 12 *fals;* le *fals*, 6 *fatilah;* la *fatilah*, 6 *naqîrah;* la *naqîrah*, 8 *qetmîrs*, et le *qetmîr*, 12 *ḍorah.* » Fin.

On dit que le *tassoûdj* se divise aussi en trois parties, appelées chacune *habbah*. Quelques-uns divisent le dinâr en soixante parties dont chacune est appelée *habbah*. La habbah est donc, d'après cela, le sixième du dixième (le 60me) du dînâr.

(On lit) dans le *Bahr el-Djawâher*[1] : « Le metqâl, évalué en derhams, égale un derham et trois septièmes de derham; en *tassoûdjs*, il égale 20 (*tassoûdjs*); et par rapport au grain d'orge, il égale 96 grains d'orge. Le pluriel est *maṭâqil.* » Fin. (*Dictionary of technical terms*[2], éd. par Sprenger, p. 176.)

Matâqil est le pluriel de *metqâl*, lequel est le *dinâr*. (Voy. sous *dinâr*, *Kanz-ʿAyny*[3], p. 89.)

[1] Ce titre est celui d'un dictionnaire de médecine composé par Mohammed ebn Yousef et imprimé à Calcutta en 1830. Cf. Zenker, *Bibl. or.*, I, n° 1301. Il est cité p. 1 de l'ouvrage de Mohammed Aly.

[2] Le كشّاف اصطلاحات الفنون a été composé par Mohammed 'Aly ebn Cheikh 'Aly ebn Qâdy Mohammed, etc., hanafite, qui dit lui-même avoir achevé le brouillon de son ouvrage en l'année 1158 de l'hégire.

[3] El-ʿAyny (Abou Mohammad Badr ed-Dyn Mahmoûd ebn Ahmad), l'illustre historien et l'un des nombreux commentateurs du

Le mot *mithcal* signifie un poids quelconque, gros ou petit; mais on l'a consacré spécialement à un petit poids et, dans l'usage ordinaire, on donne ce nom au dînâr. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des poids et mes.* p. 35.)

Le poids (*qadr*) du metqâl n'a pas varié autant avant que pendant l'islamisme. *El-Hesny*. (Kreijzer, *Pr. de jurispr. mus. selon le rite châféite*, p. 77.)

Le *nésâb* (quotité minima imposable) *de l'or*, monnayé ou non, *est de 20 metqâls*, *et celui de l'argent*, monnayé ou non, *est de 200 derhams*[1]. La *zakâh* (dîme aumônière) est pour l'un et l'autre du quarantième; ce qui fait un demi-metqâl pour le *nésâb* de l'or, et 5 derhams pour l'argent. C'est ainsi que cela est relaté d'après le prophète. Sur chaque 4 metqâls, comme sur chaque 40 derhams, en plus, la *zakâh* est due au prorata. — Pour l'or et pour l'argent, on a égard au poids, suivant *les deux cheikhs* (Abou Hanîfah et Abou Yousef). Zofar[2] veut qu'on ait égard à la valeur. On doit, a dit Mohammad[3],

Kanz ed-Daqâïq, mourut au Caire, l'année 855 (comm. 3 février 1451). M. Quatremère a donné sa biographie, *Mamlouks*, t. I, 2e partie, p. 219. Son commentaire a été imprimé à Boulâq en l'année 1285 de l'hégire. Il est cité par Hadji Khal., V, p. 250.

[1] Les mots soulignés constituent le texte de loi que tous les jurisconsultes font remonter à Mahomet.

[2] Zofar ebn Hoḍayl ebn Qays el 'Anbary el-Basry, disciple d'Abou Hanîfah, né en l'année 110, mort en l'année 158. Cf. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 533.

[3] Mohammad ebn el-Hasan ech-Chaybâny, l'un des deux principaux disciples d'Abou Hanîfah, né en l'année 135 à Wâset, mort en l'année 189 (804-5 de J. C.). Cf. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 590, et la notice publiée par M. B. de Meynard dans le *Journ. as.*

prendre en considération ce qui est le plus avantageux aux pauvres. Ainsi, donnât-on, pour 5 bons derhams (*djyâd*), 5 derhams *zoyoûf*[1] en valant 4 bons, ce serait permis, d'après les deux cheikhs, contrairement à (l'opinion de) Mohammad et (de) Zofar. Si on donnait 4 bons valant 5 mauvais, pour 5 mauvais, ce ne serait permis que dans l'opinion de Zofar. — Si quelqu'un possède une aiguière en argent du poids de 150 (derhams) et d'une valeur de 200, il ne devra pas de *zakâh*, à l'unanimité; mais s'il acquitte celle-ci en une espèce différente, on aura égard à la valeur, à l'unanimité. Ce qu'on doit considérer dans les derhams, c'est le *poids de sept* (metqâls), c'est-à-dire que les 10 derhams pèsent 7 metqâls. Sache que, du temps du prophète, les derhams étaient de différents poids : il y en avait dont 10 pesaient 10 metqâls; d'autres dont 10 pesaient 6 metqâls, et d'autres enfin dont 10 correspondaient au poids de 5 metqâls. Or ʿOmar en prit 10 de chacune des trois catégories, afin qu'il n'y eût (plus) aucune dispute dans les transactions. Le total fut égal à 21 metqâls, dont le tiers est 7 metqâls. Cela a cours ainsi pour tout ce qu est relatif à la *zakâh*, au *nésâb* du vol et du don nuptial, et à l'évaluation du prix du sang. Dans les *Nawâzel*[2], (on trouve qu') il faut avoir égard au poids de chaque localité. Ce dont l'or ou l'argent est

[1] Voir sous ce mot.

[2] *En-nawâzel fî 'l-foroû'* par l'imâm Abou 'l-Layṭ Nasr ebn Mohammad ebn Ibrâhîm de Samarqand, hanafite, mort en l'année 376 (comm. 13 mai 986). Un ouvrage du même nom a été composé

en plus grande quantité est régi comme si c'était de l'or ou de l'argent pur. On voit par là que, quand l'alliage s'élève à la moitié du métal précieux, il n'est pas dû de *zakâh*. — Quand l'alliage l'emporte, comme dans les *sottoâqah*[1], — car dans ces pièces l'alliage domine, — on a égard à la valeur, si elles ont cours ou si l'intention d'en faire le commerce existe, et non à leur poids; mais c'est une condition essentielle que l'intention d'en faire le commerce existe à l'égard de ces pièces dans lesquelles l'alliage l'emporte; dans le cas contraire, et si elles ne constituent pas des *prix* ayant cours, il n'est pas dû de *zakâh*, à moins que l'argent qu'elles contiennent, se trouvant en grande quantité, n'atteigne, une fois extrait, la quotité imposable. Si l'argent qu'elles renferment ne peut être retiré, la *zakâh* n'est pas due, car alors cet argent est considéré comme ayant *péri*. — Ce à quoi on a égard, c'est qu'il y ait dans les derhams de l'argent en quantité égale au *nésâb*.

La *zakâh* est due sur l'or et l'argent non monnayés (*tebr*), sur les ornements et bijoux fabriqués avec ces métaux, ainsi que sur les vases qui en sont composés. (*Madjma' el anheur,* p. 135.)

La quantité d'argent volé entraînant pour le voleur l'ablation de la main est *du poids* (*qadr*) *de dix derhams monnayés*, — chaque 10 derhams pesant 7

par Abou 'Abd el-Haqq Ibrâhîm ebn 'Aly, hanafite, mort en l'année 744 (comm. 26 mai 1343), ainsi que par Ebn el-Mo'alla. Il est peu probable qu'il s'agisse ici du premier.

[1] Voir sous ce mot.

metqâls au jour du vol et de l'ablation. Si donc le coupable a volé un demi-dînâr de la valeur du *nésâb* (fixé par la loi), il aura la main coupée; s'il vaut moins, il ne l'aura pas. A l'égard de l'or, il ne l'a pas tant que le poids n'atteint pas un metqâl d'une valeur de 10 derhams. — Les 10 derhams doivent être monnayés. S'il avait pris un lingot d'argent (*noqrah feddah*[1]) du poids de 10 derhams, ou des marchandises d'une valeur de 10 derhams non monnayés, le voleur n'aurait pas la main coupée. La marchandise sera évaluée d'après les espèces les plus chères ou suivant la monnaie la plus courante de la localité. (*Madjma' el-anheur*, p. 383[2].)

Si quelqu'un a acheté une chose pour mille metqâls d'or et d'argent, ces deux métaux devront être payés par moitié, c'est-à-dire que l'acheteur devra 500 metqâls d'or et 500 metqâls d'argent, attendu qu'il a *annexé* le mot metqâl à l'un et à l'autre également; il est indispensable que l'argent ait été spécifié sous le rapport de la bonté et des autres qualités. Il en serait tout autrement, si l'acheteur avait dit : «(1,000 metqâls) de derhams et de dinârs;» en ce cas, la spécification de la qualité ne serait pas nécessaire, et cela s'entendrait des bons.

Si l'acheteur a dit : «j'achète pour 1,000 d'or et

[1] Voir sous *noqrah*.

[2] D'après la doctrine d'Ech-Châfé'y, la quotité du vol donnant lieu à la mutilation est d'un quart de dînâr, et, suivant celle de Mâlek, elle est de 3 derhams. (*Kanz-'Ayny*, p. 294.) Perron, VI, p. 57 dit : «Un quart de dinâr ou 3 derhams.»

d'argent,» il devra de l'or 500 metqâls, et de l'argent 500 derhams, *poids de sept*, — c'est-à-dire que chaque dix de ces derhams pèsera 7 metqâls, — vu que le mot *mille* indéterminé se trouve *annexé* aux deux métaux; en effet le sens s'applique au poids en usage et prescrit pour chacun d'eux.

On lit dans le *Fath*[1] : «Quand il est question de derhams, on doit entendre le poids accoutumé (*ma'hoûd*).» Il en est forcément ainsi lorsque la monnaie en usage sous le nom de derhams, dans la localité où le contrat a été passé, consiste en pièces *pesant sept*[2]. Mais la coutume actuellement en vigueur dans une partie du pays (islamique), en Syrie et dans le Hedjâz, par exemple, n'est point telle; c'est au contraire le poids du quart et un qîrât de ce derham. Quant à l'usage de l'Égypte, le mot *derham* s'entend de nos jours du poids de 4 derhams *poids de sept* en *fels*, à moins qu'on n'ajoute le mot *feddah* (argent) pour en restreindre le sens; auquel cas on veut désigner 1 derham *poids de sept*. Ce qui est au-dessous, plus ou moins pesant, les habitants l'appellent *nousf feddah*[3]. (*Madjma' el-anheur*, p. 524.)

[1] *El-Fath el-qadir lé 'l-'âdjez el-faqir*, commentaire fait par Kamâl ed-Dyn Mohammad ebn 'Abd el-Wâhed es-Siwâsy, hanafite, connu sous le nom d'*Ebn el-Homâm*, mort en l'année 861 (comm. 29 novembre 1456), de la Hédâyah d'El-Marghinâny (mort en l'année 593). Hadji Khal. VI, p. 384.

[2] C'est-à-dire dont 10 pèsent 7 metqâls.

[3] On sait qu'aujourd'hui encore, en Égypte, les mots *nous feddah* (pron. vulg.) désignent 1 para; la piastre (*gueurch*) se compose de 40 paras.

La valeur des marchandises destinées au commerce s'ajoutera à l'or et à l'argent (possédés par celui qui est soumis à la *zakâh*) pour parfaire le *nésâb*. Il acquittera donc la *zakâh* sur un *qafîz* de froment destiné au commerce et sur 5 metqâls d'or, si (la valeur de) chacune de ces deux (quantités) est de 100 derhams. C'est là l'opinion d'Abou Hanîfah, contraire à celle de ses deux disciples; d'après ceux-ci, il ne sera rien dû.

L'une des deux monnaies (possédées) sera ajoutée à l'autre, d'après la valeur, suivant Abou Hanîfah, et fractionnairement, — c'est-à-dire au nombre (*bé'lqadr*), — suivant les deux disciples. Ainsi, dans l'opinion du premier, la *zakâh* sera due pour 100 derhams et pour 5 dînârs[1] dont la valeur atteint 100 derhams, contrairement à l'avis des deux disciples. Si l'on possédait 100 derhams et 10 dînârs dont la valeur ne s'élevât pas à 100 derhams, Mohammad et Abou Yousef professent que la *zakâh* serait due, et elle ne le serait pas, au dire d'Abou Hanîfah. Ech-Châfé'y[2] professe que l'une des deux monnaies ne s'adjoint pas à l'autre pour parfaire le *nésâb*. (*Madjma' el-anheur*, p. 136.)

Pour l'or, le *nésâb* est de 20 metqâls, au *manâ* (la mine) d'avant l'islamisme. Il en est du métal pur

[1] On remarquera que l'auteur, qui vient de se servir du mot *metqâl*, emploie ici son *synonyme* dînâr.

[2] Le fondateur du rite auquel il a donné son nom naquit à Ghazzah en l'année 150. Il fut amené, à l'âge de deux ans, à la Mekke, où il passa sa jeunesse, et mourut à Mesr l'année 204 (820 de J. C.).

comme de celui qui a été battu en monnaie. (*Mawardy-Enger*, p. 206.)

On rencontre parfois dans les ouvrages (de jurisprudence) la mention du nombre au lieu de celle du poids. Ainsi, dans la *zakâh* du *Dorar el-Béhâr*[1], l'auteur s'exprime ainsi : « Moyennant 20 (pièces d') or, » et dans le *Kanz*[2], on lit : « Moyennant 20 dînârs, » au lieu de 20 metqâls. *Sîdy ʿAbd el-Ghany en-Nâbolosy*[3]. C'est là une observation importante; toutefois la chose est évidente lorsque le poids est régulier, de façon à ce qu'un dînâr ne pèse pas plus qu'un autre, ni un derham plus qu'un autre derham. (*Reudd el-mohtâr*[4], IV, p. 182.)

[1] Ouvrage sur les points secondaires du droit par Chams ed-Dyn Abou ʿAbd Allah Mohammad el-Qonawy ed-Demechqy, hanafite, mort en l'année 788 (comm. 2 févr. 1386).

[2] Le *Kanz ed-Daqâïq* eut pour auteur En-Nasafy (Abou'l Bakarât ʿAbd Allah ebn Ahmad), mort en l'année 710 (comm. 31 mai 1310). Cet ouvrage, sur les points secondaires du droit hanafite, a été l'objet d'un grand nombre de commentaires.

[3] El-Mohebby, dans son dictionnaire biographique des hommes illustres du xiᵉ siècle de l'hégire, fait mention d'un personnage de ce nom, *châféïte* et professeur à Damas, mort en l'année 1032; mais il s'agit sans doute ici d'ʿAbd el-Ghany en-Nâbolosy qui composa en l'année 1100 un ouvrage intitulé *Tartîb zibâ* et que mentionne Hadji Khal., VI, p. 543. Le *Tartîb* est cité dans le *Reudd el-mohtâr*, II, p. 29.

[4] Le *Reudd el-mohtâr ʿala ed-Deurr el-mokhtâr* a été imprimé à Boulâq en cinq volumes en l'année 1272. L'auteur, Mohammad Amîn, connu sous le nom d'Ebn ʿAbédyn, dit lui-même qu'il acheva le brouillon de la 1ʳᵉ partie de son ouvrage à Damas, en safar de l'année 1248. Le *Deurr el-mokhtâr* est déjà lui-même un commentaire du *Tanwîr el-absâr wa djâmeʿ el-béhâr* sur les parties spéciales du droit par Mohammad ebn ʿAbd Allah et-Tomortâchy, né à Ghazzah, mort en l'année 1004 de l'hégire.

Ibn Khordadbeh[1] affirme que le *miskal* des Sassanides valait, non 1 dînâr musulman, c'est-à-dire de 10 à 12 francs, mais bien 33 dirhems et une fraction, soit environ 21 fr. 50 cent. (*Ibn Khord.*, trad. Barbier de Meynard, p. 153.)

Le metqâl est de 24 *kharroubah*. (Ebn Fadl Allah (mort en l'année 749), *apud* S. de Sacy, *Tr. des monn. mus. Extrait de Soyoûty*, p. 82.)

Notre metqâl actuel de Mesr pèse 24 qîrâts, et chaque qîrât, 3 grains de blé. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 75.) Voir la suite de ce passage sous *Dinâr mesry, loc. cit.*, où *metqâl* a le même sens que *dînâr*.

An 291. (L'émir aghlabite) Zyâdet Allah envoya au khalife abbâside un présent composé de 10,000 metqâls; chacun de ceux-ci contenait 10 metqâls. (Ebn Adhari-Dozy, p. 132.)

An 296. Zyâdet Allah emmena, lors de sa fuite, trente charges de chameau composées chacune de 6,000 metqâls. (Ebn Adhari-Dozy, p. 144.)

An 303. Zyâdet Allah ebn ʿAbd Allah ebn Ibrahîm ebn el-Aghlab, étant mort à Er-Ramlah, laissa, raconte un témoin oculaire, une somme de 1,000 metqâls en monnaie frappée par lui. (Ebn Adhari-Dozy, p. 174.)

An 316. Les *metqâls* et les derhams fabriqués à Cordoue étaient du titre le plus pur. (Ebn Adhari-Dozy, IIe partie, p. 211.)

[1] Né dans les premières années du IIIe siècle de l'hégire, il publia son *Livre des routes* entre les années 240 et 260.

An 366-392. Cordoue. Le jardinier avoua que son état de pauvreté l'avait poussé à prendre sur la somme 10 metqâls en or monnayé (*ʿoyoûn*). Le négociant ayant reconnu qu'il ne lui manquait que 10 dînârs, Ebn Abi ʿAmer donna à celui-ci 10 dînârs et autant au jardinier. (Ebn Adhari-Dozy, IIe partie, p. 314.)

An 516. 16 metqâls d'or de Mesr égalent 20 dînârs. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 471.)

An 516. 28 metqâls d'or à haut titre égalent 34 dînârs[1]. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 471.)

An 716. Il y avait en outre une veste (*kaba*) tissée d'or avec bordure en or, valant plus de 100 mithkals égyptiens. (Autob. d'Abou'lféda, *Hist. ar. des Crois.*, t. I, p. 181.)

An 815. 18 metqâls d'or pur (*hébredjy*) équivalent (à la Mekke) à 21 florins et plus. (Fâsy-Wüstenfeld, *Chron. de la Mekke*, II, p. 319.)

Les metqâls de Soûs sont appelés *ferdîrys*, du nom d'un certain Abou Hasan Ferdîry, qui avait été intendant de la monnaie. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 622.)

Si on te dit : « 14 qîrâts $\frac{1}{2}$ pour 1 dînâr, » combien (en faudra-t-il pour) le change de 30 metqâls[2]? »

[1] La proportion tirée des chiffres précédents (16 : 20 :: 28 : x) donne 35 dinârs.

[2] Comp. sous *dînâr*, *Kêtâb el-hâwy*, fol. 3 r°, où l'auteur se sert du mot *dînâr* au lieu de *metqâl* dans un problème identique. Ailleurs aussi il emploie le mot *imâny*. Voy. sous ce nom.

Par la méthode des arithméticiens : Tu multiplies 30 par 20, nombre des qîrâts du dînâr (entier), et tu divises le produit par 14 qîrâts $\frac{1}{2}$. Tu as 600 que tu divises par 14 $\frac{1}{2}$ qîrâts. Double le (tout), tu auras 1,200 à diviser par 29. Suppose (*ofrod*[1]) 40, que tu multiplies par 29; tu obtiens 1,160; et 40 (divisés) par 29 donnent un autre dînâr. Ce qui fait 41 dînârs. Il en reste 11 que tu réduis en dâneqs : tu auras 66. (29 multiplié par) 2 dâneqs = 58, et il reste 8 (vingt-neuvièmes de) dâneq. Réduis-les en *habbah* : tu auras 80 habbah. (29 multiplié par) 2 habbah = 58. Il restera 22 que tu réduiras en *areuzzah*, ce qui te donnera 88 areuzzah. (29 multiplié par) 3 areuzzah = 87, et le reste est $\frac{1}{29}$ d'areuzzah. La réponse est donc : 41 dînârs, 7 qîrâts[2], 1 habbah, 3 areuzzah et $\frac{1}{29}$ d'areuzzah. (*Kétâb el-Hâwy*[3], fol. 3 v° à 4 r°.)

Le poids de 10 (derhams) est 7 metqâls. (*Charâyé el-Islâm*[4], p. 70.)

Voir aussi, pour le *metqâl*, sous *Dînâr et derham*.

[1] Peut-être faudrait-il lire *ofrod*, par un *dâl*, et traduire par « sépare ». D'ailleurs le sens revient au même.

[2] 7 qîrâts = 2 dâneqs (ou 6 $\frac{2}{3}$ qîrâts) et 1 habbah (ou $\frac{1}{3}$ de qîrât).

[3] Ms. ar. de la Bibl. nat., anc. fonds, n° 1106. L'exemplaire de Paris a été copié en l'année 734. On ignore le nom de l'auteur, qui me paraît appartenir à la fin du v° ou au commencement du vi° siècle de l'hégire.

[4] Cet ouvrage de jurisprudence d'après le rite chi'yte a été composé par Nadjm ed-Dyn Abou 'l-Qâsem Dja'far ebn 'Aly Yahya, surnommé *El-Mohaqqeq*, né à Hilleh sur l'Euphrate en l'année 602 de l'hégire et mort l'année 676. Le texte arabe a été publié à Calcutta

§ 3. DÎNÂR ET DERHAM.

Si l'on passe devant le percepteur avec 200 derhams ou avec 20 metqâls, monnayés ou en lingot, ou bien avec 200 derhams *poids de sept*, monnayés ou en lingot, les droits seront dus. — De même si quelqu'un passe avec une marchandise qu'il a achetée pour le commerce et qui vaut cette somme ou est inférieure à 20 metqâls ou à 200 derhams. — S'ils ont avec eux moins de 20 metqâls d'or ou moins de 200 derhams. — (Abou Yousef, *Tr. de l'impôt*, fol. 60 v°.)

On percevra la *dîme* des « étrangers », lorsque ce qu'ils passent s'élèvera au chiffre de 200 derhams ou de 20 metqâls d'or. (Abou Yousef, *loc. cit.*, 61 r°.)

Les anciennes monnaies de l'Égypte sont le metqâl et le derham. Les habitants ont aussi les *mozabbaqah* (dont on donne) 50 pour 1 dînâr. Ils se servent beaucoup des *râdys*. Le (khalife) fâtémite a changé (*ghayyar*) les monnaies, sauf ces deux, et il a aboli les *coupures* (*qéta'*) et les metqâls. (El-Moqaddasy[1], de Goeje, I, p. 204.)

en 1839. M. Querry, consul de France, a donné une traduction de cet ouvrage.

[1] El-Moqaddasy (Chams ed-Dyn Abou 'Abd Allah Mohammad ebn Ahmad) nous apprend lui-même (p. 9) qu'il acheva son ouvrage en l'année 375, pendant le khalifat d'Et-Tâyé'-lillah et alors qu'El-'Azîz-billah, le fâtémite, était souverain du Maghreb. Hadji Khalifah (I, p. 167, n° 129) ne donne pas la date de la mort du géographe, mais il dit que la copie de son ouvrage qu'il avait sous les yeux avait été écrite en 414.

Ahmad (Ebn Dja'far ebn Châdân), fol. 36 v°, explique ainsi l'expression *poids de sept* : « Le derham fut appelé *poids de sept metqâls*. Les derhams, dans les pays (conquis par les Musulmans), étaient tous des metqâls, comme les dînârs, jusqu'à l'époque d'El-Hadjdjâdj; c'est lui qui le premier donna cours au *poids de sept*. » Il y a lieu d'avertir toutefois que Maverdi en calculant le revenu du Sawâd a donné un chiffre rond; ce chiffre fixé plus exactement s'élève à 200,400,000 drachmes persanes, soit 286,785,714 $\frac{2}{7}$ drachmes[1] musulmanes, attendu que la drachme persane vaut (page 267) 1 drachme musulmane et $\frac{3}{7}$. (Mawardy-Enger, *notes*, p. 30, note pour la p. 302, l. 7 du texte.)

Une des conditions pour que la *zakâh* soit obligatoire sur l'or et l'argent exige que ces deux métaux aient été convertis en dînârs et en derhams, frappés au coin de la monnaie ou usités dans le pays. (*Charâyé el-Islâm*, p. 70.)

La *zakâh* n'est obligatoire qu'autant que chaque catégorie de choses imposables atteint un *nésâb;* si chaque catégorie ou quelqu'une d'entre elles lui est inférieure, elle ne peut pas être complétée avec une autre : tel serait le cas de celui qui posséderait 10 dînârs et 100 derhams, ou quatre chameaux et vingt bœufs. (*Charâyé el-Islâm*, p. 71-72.)

L'évaluation des marchandises (pour l'acquittement de la *zakâh*) est faite en dînârs et en derhams. (*Charâyé el-Islâm*, p. 74.)

[1] Page 302, Mawardy donne le chiffre de 287,000,000.

Nous devons terminer ce que nous avions à dire du type monétaire (*sekkah*) en exposant ce qu'on entend, en termes de jurisprudence musulmane, par *derham* et *dinâr*, et en faisant connaître la valeur légale de ces deux espèces. Voici de quoi il s'agit : les derhams et les dinârs varient pour le poids et la valeur (*el-maqâdir wa 'l-mawâzîn*), dans les divers pays, dans les différentes villes capitales et dans chaque province. Mais comme la loi divine en a fait mention et qu'il s'y rattache beaucoup de décisions relatives à la dîme, aux mariages, aux peines (pécuniaires), etc., il faut nécessairement qu'en matière de législation ces espèces aient une valeur fixe, déterminée par la volonté de la loi, et qui serve de base aux jugements, à l'exclusion des espèces réelles, dont la valeur n'est pas déterminée par la loi [1]. Il est donc nécessaire de savoir que, depuis le commencement de l'islamisme et dès le siècle des Compagnons du prophète et de leurs disciples, il a été reconnu d'un commun accord que, par *derham légal*, on entend celui dont 10 sont égaux en poids à 7 metqâls [2] d'or, et dont 40 font l'once; d'où il suit que ce derham égale $\frac{7}{10}$ du dînâr. Or, le poids du metqâl d'or pur étant égal à 72 grains d'orge d'une dimension moyenne, le derham, ou les $\frac{7}{10}$ du metqâl, équivaut à 50 grains $\frac{2}{5}$. Toutes ces évaluations (*maqâdir*) sont fixées par le commun consentement des docteurs (*idjmâ'*); car, dans le temps du paganisme, il y avait

[1] Litt. «à l'exclusion des non légales». De Slane.

[2] Les mots *dînâr* et *mithcal* s'emploient l'un pour l'autre. De Sl.

chez les Arabes des derhams de plusieurs sortes : le *tabari*, le plus fort[1] de tous, pesait 8 dâneqs, et le *baghli* 4 dâneqs; on en prit le terme moyen, c'est-à-dire 6 dâneqs, pour le derham légal. Ainsi, on obligeait à payer pour la dîme 5 derhams, valeur moyenne, sur la somme de 100 derhams *tabaris* et 100 derhams *baghlis*. On n'est pourtant pas d'accord sur l'époque où la chose fut ainsi réglée. Quelques-uns attribuent cela à ʿAbd el-Malek, et disent que, depuis lui, ce règlement a été adopté d'un commun consentement (*idjmâʿ*), comme nous l'avons rapporté. C'est ce que dit El-Khattabi (mort en l'année 388) dans l'ouvrage intitulé *Maʿâlem es-Sonan*, et aussi El-Mawardy dans le livre qui a pour titre *El-ahkâm es-soultâniyah*. Mais des docteurs modernes plus critiques nient cela parce qu'il s'ensuivrait que l'appréciation du dînâr et du derham légaux aurait été ignorée au siècle des Compagnons du Prophète et de leurs premiers successeurs, quoique l'exécution des lois relatives à la dîme, aux mariages, aux peines (pécuniaires) etc. dépende nécessairement de cette évaluation, ainsi que nous l'avons dit. Le vrai est que l'évaluation du dînâr et du derham légaux était connue dans ces temps-là, puisqu'il existait alors des cas dont le jugement dépendait de cette appréciation; mais il n'y avait point de monnaie effective pour la représenter, bien qu'on la connût dans les jugements qui se réglaient d'après l'évaluation et le poids des deux espèces

[1] Litt. « le meilleur », De Slane, *adjwadhâ*.

réelles. Cela resta sur ce pied jusqu'à ce que l'empire musulman eût pris plus de développement et de grandeur. Voulant alors éviter l'embarras de la réduction des monnaies réelles en monnaie de compte, on se vit conduit à désirer la fabrication de monnaies réelles qui, par leur valeur (*meqdâr*[1]) et par leur poids, représenteraient exactement le dînâr et le derham légaux.

Ceci eut lieu sous le khalifat d'ʿAbd el-Malek; il fit donc en sorte que les deux espèces légales eussent chacune leur représentant positif, de sorte que la monnaie idéale devint une monnaie réelle. Ce prince fit graver, sur le type monétaire des espèces tant d'or que d'argent, son nom et la date de la fabrication après les deux formules dont se compose la profession de foi musulmane, et il retira tout à fait du cours les monnaies du temps du paganisme, afin de les faire affiner et refondre[2] pour recevoir le nouveau type; ainsi elles disparurent entièrement. Voilà ce qui est vrai et incontestable.

Plus tard, les personnes chargées de la fabrication des monnaies pour l'État jugèrent à propos de s'éloigner des évaluations (*meqdâr*) établies par la loi; de sorte que les espèces d'or et d'argent varièrent sui-

[1] Je crois qu'ici et dans les différents passages où ce mot est employé par l'auteur, il signifie non pas *valeur*, mais *quantité*, c'est-à-dire qu'il est synonyme du mot *wazn* (poids) qu'il accompagne généralement. Toutefois, le mot *meqdâr* a pour synonyme *qîmah* (valeur) dans le *Reudd el-mohtâr*, III, p. 193.

[2] Le verbe *khallas* employé par le texte signifie «débarrasser de tout alliage».

vant les lieux et les pays. On en revint donc à ce que les monnaies légales ne fussent plus, comme dans le principe, que des monnaies idéales. Par une suite nécessaire de cela, on fut obligé partout de connaître le rapport entre la monnaie réelle et la monnaie fictive, quand il s'agissait d'acquitter les obligations pécuniaires imposées par la loi.

Quant au poids de 72 grains d'orge de moyenne dimension pour le dînâr, c'est celui dont l'indication a été transmise par les docteurs les plus exacts, et qui est généralement adopté. Cependant Ebn Hazm[1] s'en éloigne et le fixe à 82 grains, si nous en croyons le qâdy 'Abd el-Haqq[2]; mais tous les bons critiques ont rejeté son opinion, qu'ils regardent comme une méprise ou une erreur, et c'est là le vrai.

(Ebn Khaldoun, *Prolég.* — De Slane, II, p. 58-61, et S. de Sacy, *Chrest. ar.*, II, p. 284-286.) — (J'ai conservé cet extrait à cause *de son importance*. H. S.)

(Chez les habitants de la Mecque, au temps du paganisme,) le dînâr se nommait ainsi, parce qu'il était égal à un poids nommé dînâr, mais il ne consistait qu'en un morceau d'or informe (*tebr*) : de même le dirhem n'était ainsi nommé que parce qu'il pesait 1 dirhem, mais il ne consistait qu'en un morceau d'argent informe (*tebr*). 10 dirhems

[1] Né à Cordoue, l'an 384 (994 de J. C.), mort à Niebla, l'an 456 (1064). (*Dictionnaire biographique* d'Ibn Khallikân, II, p. 267 et suiv.) De S.

[2] Natif de Grenade. Il remplit les fonctions de cadi dans la ville d'Almeria, et mourut l'an 541 (1147 de J. C.). De Sl.

pesaient autant que 6[1] mithkals. Le mithkal pesait 22 kirats moins 1 habba; il pesait aussi 72 grains d'orge[2], tels que nous les avons définis ci-dessus.

(Maqr., sup. ar., n° 1938, fol. 36 r° et 21 r°; de Sacy, *Tr. des mon. mus.*, p. 9.)

Mahomet fixa la dîme que l'on doit payer sur ses facultés à 5 dirhems, ce qui est un *névat*, pour 5 *oukias* d'argent fin non mêlé d'alliage, et à un $\frac{1}{2}$ dinâr pour 20 dînârs[3]. (Maqr., sup. arabe, n° 1938,

[1] S. de Sacy a pensé qu'il fallait lire *sept;* mais c'est certainement *six* que portent tous les mss.

[2] C'est-à-dire que 10 dirhems de la Mecque équivalaient à 6 (ou plutôt à 7) mithkals de la Mecque, et que le mithkal de la Mecque pesait 22 kirats moins un habba au poids de Syrie, et se divisait en 72 habbas au poids de la Mecque. S. de S.

[3] Ces proportions sont les mêmes; car l'oukia valant 40 dirhems, 5 oukias font 200 dirhems, dont 1 névat ou 5 dirhems sont le quarantième : de même un demi-dînâr est le quarantième de 20 dinârs, ou $2\frac{1}{2}$ pour cent. . . On pourrait inférer de ce règlement sur l'imposition de la dîme, que du temps de Mahomet la proportion entre la valeur de l'or et celle de l'argent était comme 10 à 1. — Suivant M. de Mouradgea et les auteurs turcs qu'il a consultés, le dirhem légal est de 14 kirats et le médical ou mithkal de 20 kirats, chaque kirat étant évalué à 5 grains d'orge. Cela donne pour le poids du dirhem légal 70 grains d'orge, et, pour celui du mithkal, 100 grains d'orge, ce qui reproduit entre le dirhem et le mithkal le rapport de 10 à 7. S. de S. — S. de Sacy a commis ici une erreur déjà relevée par plusieurs savants métrologues, en inférant de la valeur des 20 dinârs égale à 200 derhams la proportion de 10 à 1 entre l'or et l'argent. Notre grand orientaliste a en effet perdu de vue le poids des pièces de l'un et de l'autre métal. 20 dînârs d'or pesant $20 \times 1\frac{3}{7} = 28\frac{4}{7}$ derhams, il s'ensuit que $20\frac{4}{7}$ derhams d'or sont à 200 derhams d'argent :: 1 : x = 7. — Telle était, *telle est encore légalement*, pour les Musulmans, le rapport de l'or à l'argent, malgré tout ce qu'on a pu dire à ce sujet. — Ce rapport de 7 à 1 paraît trop faible au D[r] von Bergmann (*Die Nom. der Münzr. des Chal. Abdulmelik*),

fol. 21 r° et 36 v°; S. de Sacy, *Traité des mon. mus.*, p. 11.)

Sur les valeurs d'or et d'argent, la *zékiat* est du quart du dixième à compter du *niçâb*, c'est-à-dire à partir de 20 *mithqal* pour l'or, et de 200 dirhems pour l'argent.

C. Soit sur 20 *mithqal* d'or, $\frac{1}{2}$ *mithqal;* sur 200 dirhems, 5 dirhems. Le *mithqal* est de 20 qyrats, le qyrat de 5 grains d'orge; le dirhem est de 14 qyrats. (Comment. turc par Meh. el-Mevqoufati du *Madjma' el-anheur*, Belin, *Journ. as.*, 1861, p. 492.)

A l'égard des marchandises destinées au com-

et, pour le porter à 14, il s'appuie sur ce que le dînâr valait 20 derhams. Comme on le verra sous *Change*, cette valeur a varié souvent, il est vrai, mais elle n'atteignait pas ce chiffre dans les premiers siècles de l'islamisme. D'ailleurs, en adoptant cette évaluation, le savant numismate de Vienne perd de vue, à son tour, le rapport de poids 7 : 10, *fixé par la loi.* D'après M. Wolowski (*Princ. d'écon. polit.* par Roscher, t. I, p. 369) «le rapport de l'or à l'argent a été pendant des siècles en Asie = 10 : 1; et en Afrique, l'or, comparé à l'argent, baisse d'autant plus qu'on se rapproche davantage de l'enfance de la société.» — On lit même dans le *Mîzân el-Kobra* d'Ech-Cha'rány (2e part., p. 8) que, suivant El-Hasan el-Basry (un des *tâbé's* les plus éminents, né à Médine deux ans avant la mort d''Omar, et mort en l'an 110 = 728 de J. C.), l'or ne doit la *zakâh* qu'autant qu'il atteint 40 metqâls au minimum, mais que cette opinion est contraire à l'*idjma'* ou commun consentement des Compagnons du Prophète. L'opinion, heureusement isolée, d'El-Hasan réduirait le rapport à $\frac{1}{3\frac{1}{2}}$! — M. Vazquez Queipo repoussant, contre tous les ouvrages de jurisprudence musulmane, l'égalité entre le *nésâb* de l'or et celui de l'argent, et faisant le dinâr de 4gr,25 égal en poids à 20 derhams d''Omar ou 20 × 2gr,833 d'où 20 × 2gr,833 divisé par 4gr,25 = 13, veut que le rapport entre les deux métaux ait été de 1 à 13 (t. II, p. 340). — (Voir ci-après *Reudd el-mothâr*, II, p. 31.)

merce et dont la valeur atteint un *nésâb* en l'un ou l'autre des deux métaux, — c'est-à-dire en or ou en argent, — on les estimera en monnaies d'or ou d'argent, suivant que cela sera plus profitable aux pauvres, — à cause de ces paroles du Prophète : *Il* (celui qui doit la *zakâk* sur ses marchandises) *les estimera et payera, pour chaque 200 derhams, 5 derhams.* Telle est l'opinion de l'imâm (Abou Hanîfah); — c'est-à-dire que les marchandises seront estimées en la monnaie qui atteindra le *nésâb*, si l'une des deux l'atteint à l'exclusion de l'autre; on veillera ainsi sur le droit des pauvres. Ainsi lit-on dans le *Tabyin*[1]. Mais il est possible qu'il faille entendre que les marchandises seront évaluées en la monnaie la plus avantageuse aux pauvres. L'évaluation atteint-elle le *nésâb* tant dans l'une que dans l'autre? Si l'évaluation en derhams est plus profitable, c'est en derhams qu'on fera l'estimation; si c'est en dînârs, ces dernières pièces devront servir de base au calcul. Atteint-elle encore le *nésâb* des deux manières? l'estimation se fera en la monnaie la plus courante. Si leur cours était égal, le propriétaire aurait l'option. Les marchandises seront estimées dans la ville où celui-ci se trouve, ou bien sur le territoire voisin.

Si quelqu'un a un esclave dans une autre localité, l'esclave sera estimé dans cette localité où il se trouve,

[1] Le *Tabyin el-haqâïq fi serr Kanz ed-daqâïq*, commentaire du *Kanz* d'En-Nasafy, a été composé par Ez-Zayla'y (Fakhr ed-Dyn Abou Mohammad 'Otmân ebn 'Aly), mort en l'année 743 (comm. 6 juin 1342). *Hadji Khal.*, V, p. 250.

et l'évaluation sera faite en espèces monnayées. (*Madjma' el-anheur*, p. 135, 136.)

C[1]. Le dînâr est (de) 20 qîrâts; le derham de 14 qîrâts, et le qîrât de 5 grains d'orge. Le derham légal (*char'y*) est donc de 70 grains d'orge, et le metqâl de 100 grains d'orge. Conséquemment le metqâl est égal à 1 derham et $\frac{3}{7}$ de derham.

CC. Le *dînâr*, — c'est-à-dire celui qui est le metqâl, comme on lit dans Ez-Zayla'y et autres. L'auteur du *Fath* a dit : « Il est évident que le metqâl est un nom donné au poids (*meqdâr*) servant à évaluer, et le dînâr un nom qui désigne la chose évaluée, avec la restriction que celle-ci soit de l'or. » — En un mot, le dînâr est une appellation appliquée à la parcelle d'or monnayée, évaluée à l'aide du metqâl[2]. Ils ne sont donc, sous le rapport du poids, qu'une seule et même chose.

Le derham est (de) quatorze qîrâts. Les 200 feront 2,800 qîrâts. Sache que c'est là le derham *légal*. Le derham en usage est de 16 qîrâts. D'où il suit que le derham usuel est plus fort que le derham légal. Ainsi s'est clairement expliqué l'imâm Es-Saroûdjy[3], dans

[1] Je désignerai généralement par *M* le texte d'Et-Tomortâchy; par *C*, le *Deurr el-mohtâr*, son commentaire; et par *CC*, les gloses qui ont pour titre *Reudd el-mohtâr 'ala ed-deurr el-mokhtâr*.

[2] On sait que les Arabes avaient un poids (*metqâl*) pour l'or et un autre (*derham*) pour l'argent. Il en était de même dans l'Assyrie et la Babylonie. Cf. *La monnaie dans l'antiquité*, par M. F. Lenormant, I, p. 112.

[3] Abou 'l-'Abbâs Ahmad ebn Ibrâhîm es-Saroûdjy, hanafite, qâdy, mort à Mesr en l'année 710 (comm. 31 mai 1310), fit un commen-

la *Ghâyah*, en disant : « Le derham de Mesr est (de) 64 *habbah;* il est plus fort que celui de la *zakâh*. Le *nésâb* exprimé en derhams de Mesr se compose de 180 (derhams) et 2 *habbah.* » — Mais l'auteur du *Fath* a contesté cette opinion en soutenant qu'« il est plus faible et non plus fort, attendu que le derham de la *zakâh* est (égal à) 70 grains d'orge, tandis que celui de Mesr ne dépasse pas 64 grains d'orge, son quart étant évalué à 4 *kharroubah* seulement, et la *kharroubah* à 4 grains d'orge moyens. » — Je dis : « Il est évident qu'Es-Saroûdjy a pris pour base l'évaluation du qîrât à 4 *habbah*, comme elle a lieu à présent. Le derham légal, qui est (de) 14 qîrâts, sera par conséquent (égal à) 56 *habbah*, et le derham d'usage sera plus fort que lui. Mais le qîrât du derham légal se calcule à raison de 5 habbah, contrairement à (ce qui a lieu pour) le qîrât du derham usuel. »

Un glossateur a dit : « Le derham actuellement connu à la Mekke, à Médine et dans le Hedjâz est celui qui est appelé, dans notre coutume, *el-qaflah;* il est (de) 16 *kharnoubah*, et chaque *kharnoubah*, de 4 grains d'orge ou de 4 grains de blé; car nous avons essayé l'orge moyenne et le blé moyen, et nous les avons trouvés du même poids. Le qîrât dont nous nous servons actuellement dans la pratique est (du même poids que) la *kharnoubah*. Le derham usuel sera donc (de) 64 grains d'orge, soit de 6 grains d'orge moindre

taire de la *Hédâyah* auquel il donna le nom d'*El-Ghâyah*. (Hadji Khal., VI, p. 482.) Cet auteur est invoqué par El-Djabarty, *Journ. Roy. As. Soc.*, 1878.

que le derham légal. Le metqâl connu de nos jours est de 24 *kharnoubah*, ce qui le rend égal à 96 grains d'orge. Conséquemment, il est de 4 grains d'orge moindre que le légal. Par suite les 200 derhams légaux font 218 *qaflah* et $\frac{3}{4}$ de *qaflah*, et leur *zakâh* sera (de) 5 derhams usuels et 7 $\frac{1}{2}$ *kharnoubah*. Les 20 metqâls légaux équivalent à 21 metqâls d'usage, moins 4 *kharnoubah*; leur *zakâh* s'élèvera à 12 $\frac{1}{2}$ *kharnoubah.* »

L'opinion de ce glossateur, d'après laquelle le metqâl d'usage serait (égal à) 96 grains d'orge, est d'accord avec la citation empruntée par le commentateur du *Moltaqa* au commentaire du *Tartîb*[1], à savoir qu'« à Mesr il est actuellement (égal à) 1 $\frac{1}{2}$ derham. » Er-Rahmaty a mentionné, d'après le Sayyed Mohammad As'ad, moufti de Médine, qu'« il eut l'occasion d'examiner un certain nombre de dînârs anciens dont les uns avaient été frappés pendant le règne des Omayyades et les autres sous les Abbâsides : année 79, sous le khalifat d'Abd el-Malek ebn Merwân, et année 83; années 173 et 181, sous le khalifat d'Er-Rachîd. Il y en avait qui appartenaient au règne d'El-Mâmoûn. D'autres dînârs étaient d'une époque ancienne ou moderne. Mais tous avaient le même poids : chaque dînâr pesait 1 $\frac{1}{4}$ derham, en derhams de Médine, qui sont (du poids de) 16 qîrâts, le qîrât étant égal à 4 grains (*habbât*) de froment. »

[1] Je suppose qu'il s'agit ici du *Tartîb-zîbâ*, composé par 'Abd el-Ghany en-Nâbolosy en l'année 1100. Voy. Hadji Khal., VI, p. 543.

Je dis : « Cela s'accorde avec ce que mentionne le commentateur : « Le dînâr légal (suivant lui) est de 20 qîrâts ; » mais la divergence d'opinions existe par rapport à la conclusion qu'il en tire, à savoir que le qîrât (pèse) 4 grains et le metqâl 80. Ce qu'on lit dans les ouvrages des Châfé'ites et des Hanbalîtes, c'est que le derham de la *zakâh* se compose de 6 dâneqs, et que le dâneq équivaut à 8 grains (*habbât*) d'orge et $\frac{2}{5}$ de grain. D'où le derham égale 50 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de *habbah*, et le metqâl, 72 grains d'orge moyens qui n'ont pas été épluchés, mais dont on a coupé le long filament des deux extrémités. Ce poids n'a jamais varié, ni avant ni après l'islamisme. Quand on diminue le metqâl de $\frac{3}{10}$, on a le derham, et si on augmente ce dernier de $\frac{3}{7}$, on obtient le metqâl. »

Je dis : « D'après cela, le derham est (égal à) 12 qîrâts, chaque qîrât étant d'un $\frac{1}{2}$ dâneq (ou) 4 *habbah* et $\frac{1}{5}$ de *habbah ;* et le metqâl est (égal à) 17 qîrâts et 2 *habbah*. Et cela parce que les $\frac{3}{7}$ du derham, d'après leur évaluation, font 21 *habbah* et $\frac{3}{5}$ de *habbah*. Si donc on ajoute ce chiffre au derham qui est de 50 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de *habbah*, on a pour total 72 *habbah.* »

Dans le *Sakb el-anhear*[1], il est fait mention d'un grand nombre d'opinions sur la détermination (*tahdîd*) du qîrât et du derham, suivant les différences produites par l'usage. Mon but était de déterminer le

[1] Cet ouvrage est un commentaire de la partie du *Moltaqa el-abheur* qui traite du partage des successions. Il fut terminé en l'année 990 et eut pour auteur 'Alâ ed-Dyn ebn Nâser ed-Dyn de Damas, imâm de la mosquée omayyade de cette ville. Hadji Khal., VI, p. 104.

(poids du) derham légal. Or tu viens de voir combien cette question est sujette à controverse. Néanmoins ce qui est de notoriété publique chez nous, c'est ce qu'a mentionné le commentateur.

Sache ensuite que les derhams et les dinârs dont on fait usage dans ce temps-ci sont de plusieurs sortes et diffèrent de poids et de valeur (*qîmah*). Les gens les emploient au nombre sans en connaître le poids, et ils en acquittent également la *zakâh* au nombre, à cause de la difficulté d'en établir exactement le poids. Cela a lieu surtout pour les personnes qui ont des dettes. Or, si on évalue la *zakâh* au moyen des pièces les plus pesantes, elle atteindra un chiffre trop élevé, et si on l'évalue avec les plus légères, la somme obtenue restera au-dessous. On paye pour chaque 40 piastres (*gueurch*) de cette monnaie 1 piastre; pour chaque 200, 5, et ainsi de suite; tandis que ce qui est obligatoire, dans la *zakâh*, c'est le poids, ainsi qu'on l'a vu et qu'on le verra plus loin. Il faudrait donc que le payement de la taxe s'effectuât en piastres lourdes ou en (pièces d')or pesantes, afin que le montant étant versé au nombre ne restât pas inférieur au quart du dixième. On aurait ainsi sûrement la conscience nette. Au contraire, en s'acquittant avec la monnaie légère seule, ou avec la légère et la lourde, parfois la somme n'atteint pas le quart du dixième de la fortune que l'on a, à moins que celle-ci ne consiste tout entière en espèces légères seulement.

C. Suivant quelques légistes, on doit, d'après les

fetwas, se conformer dans chaque ville au poids qu'y ont les monnaies.

CC. Toutefois (le poids de) 14 qîrâts pour le derham est adopté par le plus grand nombre et conforme à ce qu'on lit dans les ouvrages des (jurisconsultes) tant anciens que modernes. (*Nahr*[1].)

CC. Lorsque, dans un contrat, il est fait mention de derhams en termes généraux, on doit entendre ceux qui sont en usage; il en est de même quand le fondateur d'un *waqf* emploie ce terme d'une manière générale. (*Halaby*.)

M. Pour l'acquittement de la *zakâh*, ce à quoi on a égard, c'est le poids des *deux monnaies* (C.), et non leur valeur (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 29, 30.)

CC. On a évalué un objet : en derhams, la valeur a atteint 240 derhams; en dînârs, elle s'est élevée à 23. L'estimation à adopter sera l'estimation en derhams parce qu'il en sera dû 6. Faite en dînârs, au contraire, elle ne produirait (pour la *zakâh*) qu'un $\frac{1}{2}$ dînâr d'une valeur de 5 (derhams). Mais si, évaluée en dînârs, la chose atteignait 24 (dînârs) et, en derhams, 236 (derhams), on l'estimerait en dînârs. (*Nahr*, d'après le *Sérâdj*[2].) — On lit dans la *Hédâyah*[3] :

[1] Le *Nahr el-fâïq*, commentaire du *Kanz ed-daqâïq*, a pour auteur Sérâdj ed-Dyn 'Omar ebn Nodjaym, mort en l'année 1005 de l'hégire.

[2] *Es-Sérâdj el-wahhâdj el-moudeh lé koull tâleb mohtâdj* est un commentaire du *Mokhtasar* d'El-Qodoûry, ayant pour auteur Abou Bakr ebn 'Aly, connu sous le nom d'El-Haddâdy el-'Ébâdy, et mort vers l'année 800. Hadji Khal., V. p. 452.

[3] La *Hédâyah fi'l forouï'*, ouvrage sur les points dérivés du droit, d'après le rite hanafite, a été composée par El-Marghînâny (Beur-

« Chaque dînâr est (de) 10 derhams, aux termes de la loi. » — L'auteur du *Fath* s'exprime ainsi : « C'est-à-dire qu'aux termes de la loi (*fî ch-char*ᶜ), il est évalué à 10 (derhams). Il en était ainsi au commencement (de l'islamisme). »

M. La *zakâh* est due pour chaque cinquième (en sus, du *nésâb*), en proportion. — C. Ainsi il est dû pour chaque 40 derhams, 1 derham, et pour chaque 4 metqâls, 2 qîrâts [1]. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 31.)

M. Lorsque l'argent et l'or l'emportent sur l'alliage, ils sont (assimilés à l') argent et (à l')or (purs); quand c'est l'alliage qui domine, on en fait l'estimation. — C. comme pour tout ce qui n'est pas espèces monnayées.

CC. Car les derhams ne laissent pas que de contenir un peu d'alliage (*ghechch*), attendu qu'on ne peut les fabriquer sans en introduire. On a donc pris comme moyen de faire la distinction ce qui domine (dans les pièces), du métal précieux ou de l'alliage. (*Nahr.*) Il en est de même pour l'or. (Tahtâwy [2].) (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 31.)

CC. Les monnaies dans lesquelles l'or ou l'argent domine sur l'alliage suivent la règle des pièces pures d'alliage (*khâlésah*); et cela, parce que les monnaies doivent toujours en contenir un peu pour la facilité

hân ed-Dyn 'Aly ebn Abi Bakr), mort en l'année 593. Hadji Khal., VI, p. 479.

[1] Le metqâl *légal* se compose donc bien de 20 qîrâts.

[2] Cet auteur a composé un commentaire sur le *Deurr el-mokhtâr*. Voy. Hadji Khal., VII, p. 449, n° 613.

de la fabrication; *vice versa*, si l'alliage l'emporte, les pièces ne sont plus considérées comme monnaies. Dans l'un et l'autre cas on a égard à ce qui l'emporte (du fin ou de l'alliage). (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 240.)

M. Le *nésâb* de l'or est de 20 metqâls, et celui de l'argent de 200 derhams, chaque 10 (derhams) pesant 7 metqâls.

CC. Sache que les derhams du temps d'ʿOmar étaient (de) différents (poids). Il y en avait dont 10 pesaient 10 metqâls; d'autres dont 10 pesaient 6 metqâls, et d'autres dont 10 avaient le poids de 5 metqâls. ʿOmar prit le tiers de chacun de ces nombres, afin qu'il n'y eût plus de contestations dans les transactions commerciales. Or le tiers de 10 est 3 et $\frac{1}{3}$; le tiers de 6, 2; et le tiers de 5, 1 derham et $\frac{2}{3}$; — cette expression n'est pas exacte; l'auteur, qui suit d'ailleurs les *Dorar*[1], aurait dû dire : 1 metqâl et $\frac{2}{3}$. — Le total est 7.... C'est pourquoi les 10 derhams furent dits *du poids de sept*. Tout est basé sur ce rapport, et principalement la *zakâh*, le *nésâb* du vol, le don nuptial et le prix du sang. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 28, 29.)

La vente *salam* (à livrer) avec payement anticipé du prix est valable à l'égard des choses qui se vendent à la mesure de capacité, — comme le blé et l'orge, — ou au poids, — comme le miel et l'huile, — à l'exception des *deux monnaies*, — les derhams et les dînârs; car bien qu'elles soient reçues au poids,

[1] Plusieurs ouvrages de jurisprudence portent ce titre; mais il s'agit ici sans doute du *Dorar el-béhâr*.

toutefois elles ne sont pas susceptibles d'un prix; mais, au contraire, elles ont été créées pour constituer elles-mêmes le prix des choses; conséquemment, il n'est pas permis de les vendre à livrer. (*Madjma' el-anheur*, p. 517.)

Le *salam* n'est pas permis lorsque le prix est acquitté en deux monnaies, sans spécification de la part afférente, pour chacune d'elles, à la chose qui doit être livrée; — c'est-à-dire que si on avance 10 derhams et 10 dînârs pour 10 *qafîz* de blé, cette vente ne sera pas permise aux yeux d'Abou Hanîfah, par la raison que, quand le poids desdits derhams et dînârs n'est pas connu, il s'ensuit qu'il n'y a pas eu spécification de la part afférente, pour chacune des deux monnaies, à la chose vendue à livrer. Il en est de même si l'on connaît le poids de l'une des deux sommes sans connaître celui de l'autre. (*Madjma' el-anheur*, p. 519.)

Les pièces dans lesquelles l'argent ou l'or domine (sur l'alliage) sont de règle considérées comme ne contenant que de l'argent ou de l'or, — attendu que, d'après la loi, c'est le métal dominant qui fait la règle, car un faible alliage ne fait pas qu'un derham perde sa qualification de derham, ni un dînâr celle de dînâr; en effet, les monnaies en usage dans le commerce ne laissent pas que d'en contenir un peu. — Il n'est donc pas permis de vendre un (derham ou un dînâr) pur (*khâlès*) moyennant une pièce dans laquelle domine l'or ou l'argent, à moins que les deux pièces ne soient d'un poids égal. Il n'est également

permis de les emprunter qu'au poids, — comme cela a lieu pour les bonnes pièces (*djyâd*). — Quant aux pièces d'or ou d'argent dans lesquelles l'alliage domine, — au point que le métal précieux ne puisse être, sans dommage, séparé de l'alliage, — elles suivent la même règle que les marchandises, — et non celle des derhams et des dînârs, attendu que, dans le *char*ʿ, c'est ce qui domine qui fait la loi. — Conséquemment, il en est de cette vente, — c'est-à-dire de la vente des pièces dans lesquelles l'alliage domine, — moyennant du métal pur (*khâlès*), comme de celle des ornements en métal précieux qui décorent un sabre. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 531.)

Les pièces dans lesquelles l'alliage (*ghechch*) est égal au fin sont traitées, dans la vente et l'emprunt, comme celles dans lesquelles l'alliage se trouve inférieur (*maghloûbouh*). — Il n'est donc pas permis d'en faire usage dans une vente réciproque ni de les prêter, si ce n'est au poids, de la même manière que les mauvais derhams. Toutefois, le contrat n'est pas annulé, car le fin (*khâlès*) y est contenu réellement et n'est pas dominé (par l'alliage). Il faut donc avoir égard au poids, en conformité de la loi. — Suivant d'autres, il en est de ces pièces comme de celles dans lesquelles l'alliage domine, — au point qu'il est permis de les vendre avec bénéfice contre des pièces de la même espèce. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 532.)

L'association dite ʿ*énân* est également valable, si le capital versé par l'un des deux associés consiste

en derhams, — entiers (*séhâh*) ou brisés (*maksoûrah*), blancs ou noirs, c'est-à-dire de mauvais argent, — et celui de l'autre en dînârs, — ayant ou non entre eux la même valeur. (*Madjmaʿ el-anhear*, p. 442, 443.)

Si quelqu'un possède 10 dînârs et 50 derhams et que la valeur des dînârs, à cause de leur bonté, soit de 150 derhams, ou que la valeur des 50 derhams soit de 10 dînârs, la *zakâh* sera due, d'après Abou Hanîfah, contrairement à l'opinion de ses deux disciples. S'il possédait 150 derhams, et 5 dînârs dont la valeur fût inférieure à 50 derhams, la dîme aumônière serait due, d'après les deux disciples, vu l'existence des parties constituantes (du *nésâb*).... Si quelqu'un avait 100 derhams, et 10 dînârs d'une valeur de 100 derhams, il devrait la *zakâh*, à l'unanimité; mais dans le cas où son avoir se composerait de 100 derhams, et de 5 dînârs valant 50 derhams, il ne la devrait pas, à l'unanimité, parce que le chiffre n'atteindrait pas la quotité imposable, ni comme valeur (*qîmah*), ni comme fractions (*adjzâ'*). (*Kanz*-ʿAyny, p. 90.)

L'or (*ʿayn*) et l'argent (*wareq*) purs d'alliage doivent constituer les monnaies à verser (pour l'acquittement du *kharâdj*); celles de ces pièces qui ont été battues à la Monnaie du Sultan, dont la frappe certaine donne toute confiance et qui sont à l'abri de substitution et de fraude, doivent être versées, à l'exclusion des lingots d'argent et des lingots d'or; car les lingots ne présentent des garanties suffisantes qu'au-

tant qu'ils ont été fondus et affinés. Ce qui est monnayé (*matboû'*), au contraire, mérite une foi entière. C'est pourquoi, quand on convient, en termes généraux, du prix d'une chose vendue ou de la valeur d'objets qu'on a fait périr, on contracte une dette payable en monnaie.

Si les pièces monnayées différaient de valeur, quoique également bonnes, et que le percepteur du *kharâdj* exigeât celles qui ont la valeur la plus élevée, il y aurait lieu d'examiner (le cas) : Celles-ci ont-elles été frappées par le Sultan régnant? on répondrait à la demande du percepteur; car en délaissant cette monnaie, on se rendrait coupable de désobéissance envers le souverain. Ont-elles été frappées par un autre? il y aura lieu aussi à examen : Lorsque ce sont les mêmes pièces qui étaient versées auparavant pour acquitter le *kharâdj*, on fera ce que désire le percepteur, et on se conformera ainsi à ce qui se pratiquait précédemment. Si elles n'étaient pas perçues à l'époque antérieure, la demande faite par le percepteur constituerait un dol et une injustice. (Mawardy, p. 269, 270.)

'Omar imposa sur les *gens de l'or* 4 dînârs, et sur les *gens de l'argent*, 40 derhams. (Balâdory, p. 124.)

'Omar ordonna à ses généraux d'imposer sur les habitants des pays où circulait la monnaie d'argent (les provinces persanes) une capitation de 40 derhams, et sur ceux des pays où la monnaie d'or était en circulation (les provinces grecques), une capitation de 4 dînârs. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 76.)

Quiconque a étudié sérieusement l'histoire d'Égypte sait que les espèces qui y avaient cours étaient d'or, et que le prix de toutes les marchandises et de la main-d'œuvre ne s'y évaluait qu'en or, jusqu'à ce que ce pays éprouvât une révolution qui l'appauvrit par l'invasion des Gozzes (avec Saladin); ce fu alors pour la première fois qu'on y entendit le nom de *dirhem*. (Maqr., de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 37.)

Les ventes, dans tout le Fârès, s'effectuent en derhams; les dînârs sont considérés par les habitants comme une marchandise. Sur les derhams et les dînârs connus dans le Fârès, on ne voit que le nom de l'Émir des Croyants, depuis l'époque des (princes) Sedjzîdes[1] jusqu'à nos jours. (El-Istakhry, de Goeje[2], p. 156.)

Les monnaies de l'Aderbaydjân, d'Er-Rân et de l'Arménie sont à la fois l'or et l'argent. (El-Istakhry, p. 192; Ibn Haukal, p. 250.)

Les monnaies du Djébâl sont à la fois l'or et l'argent; mais l'or est la monnaie prépondérante. (El-Istakhry, p. 203; Ibn Haukal, p. 267.)

Les monnaies du Daylam sont les derhams et les dînârs. (El-Istakhry, p. 208.)

[1] C'est-à-dire du Sedjestân, probablement les Saffârides.

[2] « Al-Estakhry voyageait vers l'an 340 de l'hégire (951 de J. C.). Il parcourut successivement les diverses provinces musulmanes depuis l'Inde jusqu'à l'océan Atlantique, depuis la mer de Perse jusqu'à la mer Caspienne. — Dans la vallée de l'Indus, il fit la rencontre d'Ibn Haucal. » (Reinaud, Introd. à la Géographie d'Abou 'l-féda, p. LXXXI-LXXXIII.) Sa description a été éditée par M. de Goeje.

Les monnaies du Djordjân et celles du Tabarestân sont les dînârs et les derhams. (El-Istakhry, p. 213; Ibn Haukal, p. 273.)

Toutes les transactions commerciales se font dans le Fârès en derhams; quant aux dînârs, les habitants les regardent comme une marchandise. (Ibn Haukal, de Goeje[1], p. 215.)

Les monnaies (des habitants du Fârès) consistent principalement en derhams. Ils se servent des dînârs, dans leurs transactions, comme de marchandises, et ne les emploient pas pour payer leurs achats. (Ibn Haukal, p. 224.)

Les monnaies des habitants d'Er-Rayy sont les derhams et les dînârs. (Ibn Haukal, p. 270.)

Les dînârs et les derhams du Thabarestân ont cours à Djordjân. (Yaqout, mort en l'année 626, *Dictionn. de la Perse*, trad. B. de Meynard, p. 155.)

An 720-725. Caire. Lorsque le sultan En-Nâser Mohammad ebn Qélâoûn maria sa fille à l'émir Qoûsoûn, l'émir ʿEzz ed-Dyn el-Khatîry frappa 2 dînârs pesant 400 metqâls d'or, et 10,000 derhams d'argent, pour servir aux distributions que devait

[1] «Ibn Haucal quitta Bagdâd au mois de ramadhan de l'an 331 (mai 943), et il parcourut successivement les divers pays de la terre soumis aux lois du Coran.... Tous les voyages d'Ibn Haucal furent faits à pied ou sur des montures.... En 358 (968 de J. C.), il retourna sur les bords du Tigre; l'année suivante, il se trouvait en Afrique. Il paraît avoir mis la dernière main à la rédaction de son livre en 366 (976 de J. C.).» (Reinaud, Intr. à la Géogr. d'Abou'l-féda, p. LXXXII et suiv.) On doit à M. de Goeje une édit. de l'ouvrage de ce voyageur. — C'est aux éditions publiées par ce savant que nous nous référons.

faire sa femme, lors du mariage, en se rendant à la marche nuptiale de la fille du sultan. (Maqrizy, *Descr. de l'Ég.*, II, p. 312.)

§ 4. Dinâr.

Parmi ceux qui ont reçu les Écritures....; il y en a d'autres qui ne te restitueront pas le dépôt d'un dînâr, si tu ne les y contrains. (Corân, III, 68.)

Ce fut le cas de Fanhâs ebn ʿÂzoura à qui un autre Qoraychite avait confié un dînâr et qui le nia. (Baydâwy, *Comment.*, éd. Fleischer, I, p. 161.)

En principe, *dînâr* est le nom donné à une monnaie ronde en or, et, dans le langage de la jurisprudence (*fi' ch-charîʿah*), on appelle ainsi un metqâl de cette monnaie. (*Djâméʿ er-romoûz.*)

Dans le commentaire de la *Khélâsat el-hésâb*[1] (on lit) : « Le dînâr se divise en six parties portant chacune le nom de *dâneq;* chaque dâneq se divise en 4 *tassoûdj*, et le tassoûdj en 4 grains d'orge (*chaʿîrah*). Le grain d'orge se divise quelquefois en six parties dont chacune porte le nom de *khardal* (grain de sénevé). De même le *tassoûdj* se partage quelquefois en trois divisions appelées chacune *habbah* (grain). Quelques-uns divisent le dînâr en soixante parties dont chacune porte le nom de *habbah;* d'après

[1] L'ouvrage auquel il est fait allusion est probablement celui que cite Hadji Khalifah (III, p. 168), sous le titre de *Khélâsah fi'l-hésâb*, comme ayant pour auteur Bahâ ed-Dyn Mohammad ebn Hosayn, un des savants qui vivaient sous le règne de l'empereur Séfide Tahmasp, fils de Châh Isma'il.

cela, la *habbah* représente le sixième du dixième (le soixantième du dînâr). » (*Dict. of techn. terms*, p. 466.)

Le dînâr est égal à 6 *dâneqs*, à 20 *qirâts*, à 24 *tassoûdjs*, à 240 *areuzzehs*.

Le dâneq du dînâr est égal à 3 *qirâts* et 1 *habbah*; le *qirât*, à 3 *habbahs*; la *habbah*, à 4 *areuzzehs*, et l'*areuzzeh*, à 2 grains de moutarde fraîchement cueillis. (*Er-résâleh ech-chamsiyeh fi'l-qawâ'ed el-hésâbiyeh*, par 'Abd Allah ebn Mohammad el-Khawwâm, ms. ar., a. f., n° 1133, fol. 24 v°, 25 r°.)

La *zakâh* n'est obligatoire sur l'or que lorsqu'il atteint 20 dînârs. Il est dû alors 10 qîrâts. Le surplus n'est passible de la taxe qu'autant qu'il arrive à 4 dînârs, qui doivent alors 2 qîrâts. Il n'y a pas de *zakâh* sur une somme inférieure à 20 metqâls, non plus que sur celle qui n'arrive pas à 4. Mais autant de fois la fortune augmente de 4 (metqâls au delà des 20), autant de fois il est dû 2 qîrâts, à quelque chiffre qu'elle s'élève. Suivant quelques légistes, la *zakâh* n'est due sur la monnaie d'or (*'ayn*) que quand la somme atteint 40 : il est dû alors 1 dînâr. (*Charâyé' el-islâm*, p. 70.)

Suivant Ech-Châfé'y, le dînâr valait, du temps du Prophète, 12 derhams. (*Kanz*-'Ayny, p. 294.)

D'après Mâlek, tout *demmy* pubère doit payer comme capitation 4 dînârs ou 40 derhams. (*Kanz*-'Ayny, p. 320. Cf. Perron, II, p. 291.)

Au dire d'Ahmad ebn Hanbal[1], le dînâr est égal à 12 derhams. (*Kanz*-'Ayny, p. 334.)

[1] Ahmad ebn Hanbal (Abou 'Abd Allah ech-Chaybâny el-Mer-

Zakâh sur les chevaux. Le Prophète a dit :

« Pour chaque jument nourrie à la vaine pâture, 1 dînâr ou 10 derhams. » (*Madjma' el-anheur*, p. 131.)

Le prix du sang, quand l'homicide a été involontaire, consiste, en or, en 1,000 dînârs, — chaque dînâr d'une valeur de 10 derhams; — en argent (*wareq*), en 10,000 derhams. — Mâlek et Ech-Châfé'y disent 12,000 derhams, en s'appuyant sur une relation rapportée par Ebn 'Abbâs et d'après laquelle le Prophète aurait fixé à 12,000 derhams le prix du sang d'un homme qui avait été tué. Mais nous avons pour nous (Hanafites) la relation attribuée à Ebn 'Omar; suivant celle-ci, le Prophète aurait condamné pour un homicide à 10,000 derhams comme prix du sang. L'opinion que nous invoquons est préférable parce qu'elle est plus certaine, car elle porte sur une somme moindre. On peut aussi supposer que, dans la première relation, il s'agit de derhams *poids de cinq*, et dans la nôtre, de derhams *poids de six*. Tel était, en effet, le cours des derhams à l'époque du Prophète et jusqu'au temps d''Omar, suivant ce qu'a raconté El-Khabbâzy[1] : « A l'époque du Prophète, a-t-il dit, les derhams étaient de trois sortes; il y en avait du poids de 10, c'est-à-dire que les 10 pesaient 10 dînârs, et conséquemment

wazy) naquit à Merou, ou, suivant d'autres, à Baghdâd en l'an 164; il mourut dans cette dernière ville en 241 (855 de J. C.). Il fut le fondateur de l'un des quatre rites orthodoxes.

[1] Mort en l'année 691 (1292 de J. C.).

chaque derham était du poids d'un dînâr. La seconde sorte comprenait ceux qui *pesaient six*, c'est-à-dire que 10 derhams de cette catégorie pesaient 6 dînârs. Et enfin la troisième sorte se composait des derhams *poids de cinq;* en d'autres termes, 10 de ces derhams pesaient 5 dînârs. Or 'Omar réunit ensemble les trois catégories et prit le tiers des derhams dont se composait le tout, ce qui constitua le rapport *poids de sept*. On trouvera ce sujet traité *in extenso* dans le *Tabyîn.* »

Le prix du sang consiste aussi en 100 chameaux, — valant chacun 100 derhams, — ou en 200 vaches, — valant chacune 50 derhams, — ou en 2,000 brebis, — du prix de 5 derhams chacune[1], — ou en 200 costumes (*hellah*) de deux vêtements chacun, — c'est-à-dire (composés) d'un *izâr* et d'un *rédâ*, chaque *hellah* valant 50 derhams; car 'Omar a ainsi fixé la quotité d'après les biens possédés par les habitants de chaque contrée. (*Madjma' el-anheur*, p. 860-861.)

Suivant Mâlek, le minimum légal du don nuptial est d'un quart de dînâr ou de 3 derhams. (*Madjma' el-anheur*, p. 223; Perron, *Précis de jurispr. mâlékite*, II, 353; *Kanz-*'Ayny, p. 151.)

[1] Chez tous les peuples primitifs, avant l'adoption du signe métallique, le bétail servit d'étalon à la valeur des choses.... Les lois Aternia-Tarpeia et Menenia-Sestia, votées en 454 et 452 av. J. C., fixaient encore en bestiaux le prix des amendes. L'échelle des valeurs qu'elles admettaient pour ce genre de payements faisait *d'un bœuf l'équivalent de dix moutons*..... (F. Lenormant, *La monnaie dans l'antiq.*, I, p. 74, 75.)

Celui qui, poursuivant quelqu'un en justice pour 100 dînârs à lui dus, en spécifie la qualité, — c'est-à-dire en spécifie la qualité de telle manière que sa demande soit conforme à la procédure, en disant si les dînârs sont *sultâniens* ou *francs*... (*Madjma' el-anheur*, p. 536.)

Aux termes de la loi (*fi 'ch-char'*), le dînâr est égal en valeur à 10 derhams. (*Readd el-mohtâr*, II, cc, p. 34.)

Moslem (mort en l'année 261) et Abou Dâoud (mort en l'année 204) nous ont transmis cette tradition recueillie de la bouche d'Abou-Horeïra : « J'ai, a dit Mahomet, laissé à l'Irak son dirhem et son kafiz, à la Syrie son mudd et son dînâr[1], et à l'Égypte son ardeb et son dînâr..... »

Amrou Ben-Alas imposa en Égypte tous les Coptes à une capitation de deux dînârs par tête d'homme en âge de puberté... (Maqrîzy-de Sacy, *Traité des monn. mus.*, p. 35.)

Ebn Abdalbar dit dans le livre qui porte le titre de *Temhid* : « On rapporte, sur l'autorité de Djaber (ben Abd Allah, mort en l'année 78), mais par une suite de traditions qui n'est pas authentique, que le Prophète a dit : *le dînâr est de 24 kirats.* »

Aboulvalid ben Roschd (Averroès, mort en l'année 595), dans son livre intitulé *Alkébir*, ajoute à cette tradition ces mots : « *et le kirat est de 3 grains d'orge.* » Le dînâr, ajoute-t-il, est donc de 72 grains

[1] Maqrizy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 76.

d'orge; le dînâr, dit encore le même auteur, n'a point varié de poids comme le dirhem.

Aboul Hasan Ali ben-Mohammad Allakhmi, docteur malékite (mort en l'année 494), dit dans l'ouvrage qu'il a composé sous le nom de *Tabsirat :* « le dinâr équivaut à $1\frac{3}{7}$ dirhem, ce qui est le septième de 10 dirhems, et 10 dirhems sont égaux en poids à 7 dinârs. »

Nous avons cité précédemment l'opinion d'Abou Mohammed ben Hazem, qui dit que le poids du dinâr est de $82\frac{3}{10}$ grains. (Maqr.-de Sacy, *Traité des poids et mes.*, p. 34, 35.)

Il existe à Cherwân, dans le Djébâl, une montagne d'argile dont on lave la terre à l'eau; on y trouve des parcelles d'or (pesant) depuis un atome jusqu'à 1 dînâr. (El-Istakhry, p. 203.)

Le dinâr (de Syrie) pèse 24 qîrâts, et le qîrât, $3\frac{1}{2}$ grains d'orge. (El-Moqaddasy, I, p. 185.)

Les monnaies (du khalife fâtémite), dans tous ses États jusqu'à l'extrémité de (la province de) Damas, sont : le dînâr, qui est plus faible que le metqâl d'une *habbah*, c'est-à-dire d'un grain d'orge. Les pièces portent des inscriptions circulaires. Le dinâr a en outre un petit *rob'*. Ces deux pièces sont prises au nombre . . . (El-Moqaddasy, I, p. 240.)

Aujourd'hui (vers l'an 548 = 1154 de J. C.) c'est à 'Aïdâb qu'on lève un droit de 8 dinârs sur chacun des pèlerins du Maghreb. On reçoit en payement, et indifféremment, l'or en morceaux ou monnayé. (Edrisi, trad. Jaubert, I, p. 133.)

Combien de dînârs à $15\frac{1}{2}$ qîrâts changera-t-on pour 10 dînârs?

En suivant la méthode de la multiplication, tu multiplieras les 10 dînârs par 20 qîrâts, qui sont le développement (*bast*) des qîrâts du dînâr, et tu diviseras le produit par $15\frac{1}{2}$. Doublant le tout pour faciliter l'opération, tu auras d'une part 400, et, d'autre part, les $15\frac{1}{2}$ deviendront 31. Divise 400 par 31 : le quotient de 372 est 12, et le reste, 28. Réduis ce nombre en dâneqs, tu auras 168, dont la division par 31 donne (pour) 150, 5 dâneqs, et il reste 13. Réduis les 13 en habbah : tu auras 130 habbah. En divisant ce chiffre par 31, tu auras, pour 124, 4 habbah, et il reste 6. Réduis les 6 en *areuzzahs :* tu auras 24, dont tu prendras le rapport aux parties. La réponse sera donc 12 dînârs, 18 qîrâts et $\frac{24}{31}$ d'areuzzah[1]. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°.)

En l'an 77 de l'hégire (comm. 9 avril 696), ʿAbd el-ʿAziz ebn Merwân, gouverneur de l'Égypte, ordonna de frapper les dînârs *gravés* (*manqoûchah*). (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 210.)

An 254-270. Deux *badrah* de dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 249.)

Sous les Fâtémites, on frappait à l'hôtel de la

[1] Ce problème nous fournit le poids du dînâr = 20 qîrâts = 6 dâneqs = 60 habbahs = 240 areuzzahs; celui du dâneq = $3\frac{1}{3}$ qîrâts = 10 habbahs = 40 areuzzahs; et celui de la habbah ou soixantième du dînâr = 4 areuzzahs. Voy. aussi sous *Metqâl*, *Kétâb el-hâwy*, fol. 3 v°, 4 r°. Les 18 qîrâts peuvent se décomposer ainsi : $16\frac{2}{3}$ = 5 dâneqs,
$1\frac{1}{3}$ = 4 habbahs.

Total 18 qîrâts.

Monnaie du Caire, pour le jeudi des lentilles, des *kharroubah* d'or dont 10,000 équivalaient à 500 dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 450 et 495.)

La somme dont le khalife fâtémite fait cadeau, le premier de l'an, s'approche de 3,000 dînârs, tant dînârs que *reubâ'ys* et *qirâts*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 398.)

An 557. Le grain, à la Mekke, atteignit 1 dînâr les 5 meudds. Il est peu admissible qu'il s'agisse ici du dînâr d'or. (El-Fâsy[1], *Chron. de la Mekke*, éd. Wüstenfeld, II, p. 311.)

Le sultan Bayazîd, fils de Mohammad (régna de 886 à 918 de l'hég.), fit donner au poète Ahmad el-'Olayyeq 1,000 dînârs d'or courants (*djâïzah*). (Qotb ed-Dyn[2], *Chron. de la Mekke*, éd. Wüstenfeld, III, p. 264.)

[1] L'ouvrage d'El-Fâsy (Taqy ed-Dyn Abou't-Tayyeb Mohammad ebn Ahmad), mort en l'année 832 (comm. 11 oct. 1428), a pour titre : *Chafâ el-gharâm bé-akhbâr el-balad el-harâm*. Hadji Khal. (IV, p. 55) remplace les mots *bé-akhbâr* par *târikh*.

[2] L'ouvrage a pour titre : *Kétâb el i'lâm bé-a'lâm bayt allah el-harâm* et fut composé, en 979, par Qotb ed-Dyn Mohammad ebn Ahmad el-Makky, le hanafite, mort en l'année 988 (comm. 17 février 1580). Hadji Khal., I, p. 362, n° 949. Le savant éditeur M. Wüstenfeld dit que Qotb ed-Dyn en-Nahrawâly mourut en l'année 990.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Karl Piehl, à Upsal, présenté par MM. Stanislas Guyard et R. Basset.

Le bibliothécaire de la Société orientale allemande annonce l'envoi à la Société asiatique des tomes II, III, V, X, XI et XII de la *Zeitschrift der D. M. G.*, qui manquaient à sa collection, et prie le Conseil de vouloir bien adresser, en retour, à la bibliothèque de Leipzig, certains numéros du *Journal asiatique*. Il sera tenu compte de cette réclamation.

M. Stanislas Guyard donne lecture de la troisième partie de ses *Notes de lexicographie assyrienne*. Il passe en revue les noms *tabrât*, *agagu*, *ṣuṣu*, *še'* et *šeḥu*, *giparu*, *niš* et *mamit*, *zakiku*, *šaqummatu* et *šaḥarratu*, *enat* et *ušteptl*, *iṣinâ* et *eriša*, *uššaru*, *šir* au sens de «champ», *ba'âr* et *ba'âru*, *atabbu*, *mišaru* et *usâtu*, *uparriku* et *ušapriku*, *dabâbu*, etc. et revient, pour les modifier, sur quelques points traités

dans son premier article. Le mémoire dont il donne lecture sera inséré dans un des prochains cahiers du *Journal asiatique.*

Après quelques observations de M. Halévy, la séance est levée à dix heures.

OUVRAGES OFFERTS.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, numéros de juillet, août et septembre 1879. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXVI, n[os] 12 et 13. Saint-Pétersbourg, 1879. In-4°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Tome XVIII, livr. 2. Genève, 1879. In-8°. In-12, vol. I, VI-21-208 p.; vol. II, VI-238 p.; vol. III, 233 p.

— *Abhidhânacintâmaṇi*, publié avec commentaire, par Rám Dás Sen. Calcutta, 1934 samvat. In-8°, 231 p.

— *Della Imitazione di Cristo* di Giovanni Gersenio, volgarizzamento in lingua del trecento, per cura di Giuseppe Turrini. Bologna, 1874. Gr. in-8°, XIII-406 p.

— *Saggio di pochi fiori indiani*, volgarizzati da Giuseppe Turrini. Bologna, 1878. Gr. in-8°, 31 p.

— *Saggio di un nuovo volgarizzamento della Biblia in lingua del buon secolo con note*, per cura di Giuseppe Turrini. Bologna, 1878. Gr. in-8°, 37 p.

Par le gouvernement du Bengal. *Buddha Gayá* the hermitage of Sákya Muni by Rajendralála Mitra. Calcutta, 1878. In-4°, XIII-257 p., 51 pl.

— *Report on the architectural and archæological remains in the province of Kachh*, by Dalpatrám Prânjivan Khakhar, with five papers by the late Sir Al. Burnes. Issued under the direction of J. Burgess. Bombay, 1879. In-8°, 119 p.

— *Notes on the Bauddha Rock-temples of Ajanta, their*

paintings and sculptures, etc , by J. Burgess. Bombay, 1879. In-4°, 111 p.

Par le gouvernement du Bengale. *Mysore Inscriptions*, translated for Government by Lewis Rice. Bengalore, 1879. In-8°, xci-336-xxx p.

Par le Ministre de l'instruction publique. *A free translation of the Putwardhani Punchang or Putwardhani Almanack* from sanscrit and marathi into english. By M. Bulwantrao Venayak Shastri. Bombay, 1879. 62 p.

— *Almanach en marathi* pour l'année 1879-1880.

Par l'auteur. *Inscripciones arabes de Córdoba*, por don Rodrigo Amador de los Rios y Villalta. Madrid, 1879. In-8°, xxviii-429 p., planches.

— *Ueber eine Parsenhandschrift* der K. öffentlichen Bibl. zu St-Petersburg, von Carl Salemann. Tiré du volume II des travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes. Leyde, Brill, 1878. In-8°, 101 p., 3 pl.

— *Die Amharische Sprache*, von Franz Praetorius. Zweites Heft (Schluss). Halle, Verl. der Buchh. des Waisenhauses, 1879. In-4°, xiii-276-523 p.

— *Die œkonomische Lage der Armenier in der Türkei.* Oeffentlicher Vortrag in armenischer Sprache von Dr. Krikor Arzruni, übers. von A. Amirchanjanz. Saint-Pétersbourg, 1879. In 8°, 36 p.

— *On the history, system and varieties of Turkish Poetry*, by J. W. Redhouse. London, 1879. In-8°, 61 p.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, n° de mai-juin 1879. Alger, 1879. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part I, n°s 1 and 2, part II, n° 1. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n^os^ d'avril, mai et juillet 1879 (manque le n° de juin).

— *Rules of the Asiatic Society of Bengal*, revised to november 1876. Calcutta, 1876. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VII, part III. Yokohama, 1879. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, july 1879. London. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Parts XCV and XCVI. Bombay, 1879. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIII Bd., III Heft. Leipzig, 1879. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XVII^tes Heft. Yokohama, 1879. In-4° oblong.

Par l'auteur. Valdemar Schmidt. *Assyriens og Ægyptens gamle historie*, efter den nyere tids forskninger. Copenhague, 1872-1877. In-8°; Ier vol., XIV-520 p.; IIe vol., XII-521-1302 p.

— *Osterlandske Indskriftre fra den kongelige antiksamling*, samlede og oversatte af Valdemar Schmidt. Copenhague, 1879. In-8°, 62 p.

— *Textes hiéroglyphiques inscrits sur pierre*, tirés du musée de Copenhague, traduits par Valdemar Schmidt. Copenhague, 1879. In-4°, 20 p.

— *Aitihásika Rahasya*, or Essays on the history, philosophy, arts and sciences of ancient India, by Rám Dás Sen. Calcutta, 1874-1879.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Maspero, professeur au Collège de France, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

MM. Pognon, élève diplômé de l'École des Hautes-Études, présenté par MM. Guyard et Barbier de Meynard.

Émile Dillon, esq., professeur de langues orientales, à Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Ad. Regnier et C. de Harlez.

Ed. Gasselin, chancelier du consulat de France à Mogador, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Halévy.

Émile Masqueray, professeur d'histoire au Lycée d'Alger, présenté par MM. Renan et Cherbonneau.

N. Jensen, orientaliste, à Copenhague, présenté par MM. Oppert et Valdemar Schmidt.

M. Oppert prend la parole pour démontrer que l'île nommée en sumérien *Nitokki*, et *Tilvoun* en assyrien, doit être identifiée avec l'île *Oval-Samak* ou *Bahreïn* sur la côte arabique du golfe Persique. C'est là, selon ce savant, qu'il faut placer la métropole légendaire de Tyr et le point de départ de la civilisation phénicienne. M. Halévy combat l'opinion précédente, à laquelle il oppose le silence de Bérose et des textes assyriens. M. Oppert maintient l'exactitude de l'identification qu'il propose; il insérera une note sur ce sujet dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

M. Bergaigne offre à la bibliothèque de la Société le drame bouddhique intitulé *Nâgânanda* « La joie des serpents », qu'il vient de publier.

M. Clermont-Ganneau, reprenant la deuxième inscription phénicienne de *Oumm el-'Awâmid*, démontre que les mots אל חמן *el-Hammon* doivent se traduire non par le « Dieu Hammon », comme on le croyait jusqu'ici, mais par « le Dieu de (la ville ou localité) de Hammon ». Ce nom se retrouverait encore dans la forme moderne وادى حمول Wadi-Hammoul. — De même, dans une inscription phénicienne trouvée en Afrique, les mots בעל אזרם *Baal Azroum* doivent se traduire

par « le Seigneur, le Dieu d'Adrumète » (et non Hadrumète); l'étymologie du nom de cette colonie phénicienne s'expliquerait ainsi plus naturellement.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS.

Par la Commission de rédaction. *Journal des Savants*, octobre 1879. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII° série, t. XXVI, n° 14 et dernier. In-4°.

— *Bulletin* de la même, t. XXV, n° 4. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Parts XCVII and XCVIII. Bombay, 1879. In-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XVIIIᵗᵉˢ Heft. Yokohama, 1879. In-4° oblong.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part II, n° 2. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings* of the same, nᵒˢ IX and X, 1878; nᵒˢ I and VIII (manquent les nᵒˢ II à VII). Calcutta. In-8°.

— *Journal of the Royal Geographical Society*, vol. XLVIII. London, 1878. In-8°.

— *Proceedings* of the same. April, may, june (manque juillet), august, september and october, 1879. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Tome XVIII, livr. 3. In-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society* of Gr. Br. and Ir. New series, vol. XI, part II. London. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, août et septembre 1879. Paris. In-8°.

Par l'auteur. *Nâgânanda*, La joie des serpents, drame

bouddhique, traduit pour la première fois du sanscrit et du prâcrit en français, par Abel Bergaigne. Paris, E. Leroux, 1879. In-12, XVI-144 p.

Par l'auteur. *Metrical translations from sanskrit writers*, by J. Muir. London, 1879. In-8°, XLIV-376 p.

Par le gouvernement de l'Inde. *Papers relating to the collection and preservation of the records of ancient sanskrit literature in India*, ed. by Arch. Edw. Gough. Calcutta, 1878. In-8°, VIII-234 p.

— *Report of a tour in Bundelkhand and Malwa*, 1871-72; and in the central provinces, 1873-1874, by J. D. Beglar (vol. VII de l'Archaeological Survey of India, publié sous la direction de A. Cunningham). Calcutta, 1878. In-8°, VII-252 p., XXI pl. et 1 carte.

— *Report of a tour through the Bengal provinces of Patna, Gaya*, etc. in 1872-73, by J. D. Beglar (vol. VII de la même collection). Calcutta, 1878. In-8°, XXI-213 p., XXI pl.

Par l'auteur. *A new hindustani-english Dictionary* by S. W. Fallon. Part XXIV. London, Trübner. In-8°.

— *Les inscriptions historiques de Ninive et de Babylone*. Aspect général de ces documents. Examen raisonné des versions françaises et anglaises, par A. Delattre, S. J. Gand, Clemm, 1879. In-8, 90 pages.

— *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III° siècle de l'hégire par El-Ask'ari*, etc., par A. F. Mehren. Leyde, Brill, 1878. In-8°, 165 p. (Extrait du vol. II des travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes.)

— *Documenti per servire alla storia di Sicilia*, pubblicati a cura della Società Siciliana per la storia patria. Vol. I, fasc. I. *Le epigrafi arabiche di Sicilia*, transcritte, tradotte e illustrate da M. Amari. Palermo, 1879. In-8°, 60 p., IX pl.

— *Constantine avant la conquête française*, par Ernest Mercier. Constantine, 1879. In-8°, 56 p., I pl.

Par l'auteur. *Constantine au XVIe siècle.* Élévation de la famille El-Feggoum, par Ernest Mercier. Constantine, 1879. In-8°, 39 p.

Bibliotheca indica. *Váyu Puráṇa,* fasc. I. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Agni Puráṇa,* fasc. XIV. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Aphorisms of Sáṅdileya,* transl. by E. B. Cowell. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi,* part II, fasc. VI-X. Calcutta, 1878-1879. In-8°.

— *Sáma Veda Saṅhitá,* vol. V, fasc. VII-VIII. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Saṅhitá of the black Yajur Veda,* fasc. XXX and XXXI. Calcutta, 1877-1879. In-8°.

— *Mimáṅsá Darśana,* fasc. XIV. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Gobhiliya Gṛihya Sútra,* fasc. VIII and IX. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Akbarnámah,* vol. II, fasc. III. Calcutta, 1878. In-4°.

— *Index* of names of persons and geographical names occurring in the Akbarnámah. Vol. I. Calcutta, 1878. In-4°.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, et la rédaction en est adoptée.

M. le président offre à la Bibliothèque de la Société un manuscrit arabe, dont on vient de lui faire don. Ce manuscrit, rapporté de Medeah, en 1839, par M. Th. Froment, est le second volume d'un ouvrage intitulé : *El-leâli el-ferîdeh* « les perles uniques ». C'est le commentaire d'un poëme didactique connu sous le nom de *Schatibyyah,* sur les sept lec-

tures du Coran. L'auteur du commentaire, Abou Abd Allah el-Fâsi, a composé son ouvrage dans la seconde moitié du XIIIe siècle. M. Ad. Regnier reçoit les remerciements du Conseil.

M. Oppert, empêché d'assister à la séance, annonce qu'il lira dans une des prochaines réunions du Conseil une communication sur « les jugements babyloniens et la prétendue maison sociale Egibi. »

Sur les observations du secrétaire adjoint, le Conseil décide que de nouvelles démarches seront faites auprès de MM. les directeurs de l'École d'Athènes et de l'École française à Rome, pour assurer l'échange du *Journal asiatique* avec les publications de ces deux établissements scientifiques.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, n° d'octobre 1879. Paris, Delagrave. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess, part XCIX, novembre 1879. Bombay. In-4°.

Par le directeur de l'École des langues orientales. *Publications de l'École des langues orientales vivantes*. Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 380 p.

— *Bag o Bahar*, le jardin et le printemps, poème hindoustani, traduit en français par Garcin de Tassy. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 238 p.

— *Chronique de Moldavie depuis le milieu du XIVe siècle jusqu'à l'an 1594*, par Grégoire Urechi, texte roumain avec traduction française, etc., par Émile Picot. Paris, E. Leroux, 1878. Fasc. 1 et 2. In-8°.

— *Relation de l'ambassade au Kharezm de Riza Qouly Khan*, traduite et annotée par Charles Schefer. Paris, E. Leroux, 1879. In-8°, 334 p.

Par le directeur de l'École des langues orientales. *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs*, par E. Bretschneider. Traduction française, par V. Collin de Plancy. Paris, E. Leroux, 1879. In-8°, 133 p.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, 3° fasc. Paris, Vieweg, 1873. In-4° obl.

— *Études égyptologiques*. VIII. Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre, traduites et commentées par Paul Pierret; 2° partie avec tables et questionnaires. — XI et XII. Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé, publiées par M. le vicomte Jacques de Rougé. Tomes III et IV. Paris, Vieweg, 1878-79. In-4°.

Par souscription. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, O. Lott, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fränkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. Sectionis tertiae pars prima quam edidit M. Th. Houtsma. Leiden. Brill, 1879. In-8°, ٣٢ p.

Par l'auteur. *Livres des Beni Mzab*. Chronique d'Abou Zakaria, publiée pour la première fois, traduite et commentée par Émile Masqueray. Paris, Delagrave, 1879. In-8°, LXXIX-440 p.

Par le Gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of Sanskrit mss. in the north-western provinces*. Part. IV. Allahabad, 1879. In-8°, 53 p.

DIE PRIMITIVE CULTUR DES TURKO-TATARISCHEN VOLKES AUF GRUND SPRACHLICHER FORSCHUNGEN ERÖRTERT, von Hermann Vámbéry. — Leipzig, 1879.

M. Vámbéry, qui s'est voué tout spécialement à l'étude des langues touraniennes, nous donne cette année le complément de son intéressant travail de l'année dernière : *Etymologisches*

Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen, dont j'ai rendu compte dans le *Journal asiatique*. Je ne puis mieux faire, pour donner une idée du but qu'il s'est proposé dans la présente étude, que de présenter un résumé de la préface, remarquable à tous égards, dont il l'a fait précéder.

Si l'ethnographie est d'une grande importance pour l'étude approfondie et raisonnée de l'histoire des différentes races qui peuplent le globe, il en est de même pour la philologie, sans laquelle la première de ces deux sciences ne saurait être complète. Vouloir ne s'en rapporter qu'à l'observation physiologique pour se guider dans la solution des questions si difficiles et si délicates que présente à chaque pas la géographie politique de l'antiquité et du moyen âge, c'est s'exposer à se tromper à chaque pas. De même que les plantes, les peuples changent en sortant de leur patrie primitive; leurs traits s'altèrent sous l'influence de conditions climatériques nouvelles; il n'y a pas jusqu'à leur langue native qui ne se corrompe quand elle ne se perd pas presque entièrement. Comment donc retrouver le fil conducteur, surtout lorsqu'il s'agit des populations si mélangées de l'Asie centrale, si la philologie avec ses instruments de précision ne vient pas au secours de la physiologie que mille apparences trompeuses tendent sans cesse à faire dévier de la bonne voie?

Une fois admis que la philologie offre les ressources les plus précieuses et les plus indispensables pour l'histoire des origines d'un peuple et pour la détermination scientifique du pays d'où il tire son origine, ne voit-on pas en même temps tout ce qu'on doit attendre dans cet ordre d'idées de l'étude des langues turco-tatares qu'on a trop négligées pour les langues aryennes, lesquelles n'offrent pas à beaucoup près des matériaux aussi neufs et aussi bien conservés! C'est qu'en effet le caractère *agglutinatif* des premières permet de dégager à coup sûr la racine des particules qui lui ont été adjointes, et de poursuivre l'analyse et la décomposition des mots aussi loin que possible; ce qui n'a pas lieu pour les dernières. Un exemple entre beaucoup d'autres mettra dans tout son jour

l'exactitude et la justesse de cette assertion qui peut d'abord paraître étrange et par trop risquée. Pour reconnaître la parenté qui rattache au grec *γιγνώσκω* le sanscrit *gânâmi*, le latin *notio*, *gnarus*, le gothique *kann*, le slave *znati*, n'est-il pas évident qu'il faudra l'œil exercé du philologue familiarisé avec les règles qui président aux mutations des lettres! Celui-là seul saura voir que le *gamma* et le *nu* sont les deux lettres radicales. Prenons maintenant la même racine en turc, soit *bilmek*; quel est l'observateur, si étranger qu'il soit à ce genre d'étude, qui ne la retrouvera au premier coup d'œil dans les dérivés tels que *bilik*, en ouïgour; *bilkürtmek*, en tchagataï; *bellemek*, *bilich*, en osmanli, etc.? Grâce à ce système d'agglutination si simple et si limpide, les syllabes radicales ont subi si peu d'altération à travers les siècles qu'on les retrouve pour ainsi dire dans leur forme la plus ancienne. Au surplus, il ne serait pas possible d'établir un parallèle régulier entre les langues aryennes et les langues touraniennes, les premières ayant des monuments anciens que les autres ne possèdent pas. Nous n'avons guère en fait de documents relativement modernes que des noms propres conservés, soit dans les historiens byzantins, soit dans les chroniqueurs latins ou arabes du moyen âge; et ce n'est qu'au XIe siècle de notre ère que nous rencontrons pour la première fois un texte turc littéraire de longue haleine où nous puissions étudier à loisir cette langue étrange. En comparant ce qu'elle était alors avec ce qu'elle est aujourd'hui, et en constatant, preuves en mains, qu'elle n'a subi aucune altération, nous sommes autorisés à supposer avec beaucoup de vraisemblance que nous trouverions la même immobilité en remontant jusqu'à des époques très reculées. Ce phénomène, que l'observation philologique n'a relevé nulle part ailleurs au même degré, trouve sans doute une explication toute naturelle dans l'isolement où ont vécu les peuples de race turque, qui ont su d'ailleurs conserver leur indépendance et leur originalité dans les rapports qu'ils ont eus, à certaines époques de l'histoire, avec des peuples de race différente.

Les peuples qui se trouvent en contact avec d'autres parvenus à un degré plus avancé de civilisation leur empruntent de bonne heure, non seulement les mots qui répondent à des idées nouvelles, mais encore ceux qui servent à désigner des objets d'une utilité courante et pour ainsi dire naturelle. Il n'en est pas de même pour les peuples isolés et qui n'ont pas de littérature, tels qu'ont été les Turco-Tatars pendant longtemps. Chose étrange! En se convertissant à l'islamisme, ils ont subi à un tel point la domination de l'arabe et du persan qu'ils ont en quelque sorte répudié leur propre langue, quelque riche qu'elle fût d'ailleurs, pour adopter les deux étrangères. De là est sortie cette littérature bizarre et toute d'imitation qui semble être l'apanage exclusif de l'osmanli. Tous ceux qui se sont adonnés à l'étude des langues orientales ont pu remarquer quelle tendance elles ont à représenter les choses, à les peindre, pour ainsi dire, sous des couleurs qui frappent l'œil, plutôt qu'à les exprimer d'une manière abstraite et s'adressant directement à l'esprit. La langue turque n'est pas inférieure à ses sœurs sous ce rapport, et il y a dans les images dont elle se sert une singulière originalité. Voyez, par exemple, le verbe *keng-eś-mek* « se consulter ensemble, tenir conseil », qui signifie proprement « se mettre au large, se donner le loisir », de la racine *keng* « large, spacieux », parce qu'il est d'usage de s'asseoir commodément pour s'entretenir et peser le pour ou le contre avant de s'engager dans l'action. Voyez encore le mot *jaśil* « vert, humide, jeune »; *kizil* « rouge, mûr », qu'il faut rattacher à *kiz* « jeune fille »; *kuru* « sec », d'où *kari* « vieux »; *sōlmak* « se flétrir », d'où l'on vient naturellement à *ōlmek* « mourir ». La même puissance descriptive est à remarquer dans les noms des différentes parties du corps, qui sont de veritables noms d'agent, tels que: *at-ak*, d'où *aī-ak* « le pied », de *at* « aller de l'avant »; *ol-ik*, *el-ik* « la main », de *al* « prendre »; *tout-kak* « la lèvre », de *toutmak* « saisir », etc. Il serait facile de multiplier à l'infini les exemples de ce genre, mais je crois devoir arrêter ici cette analyse qui donnera, si je ne me trompe, une idée assez exacte du but

que s'est proposé M. Vámbéry. Son livre, qui mérite d'être étudié avec la plus grande attention, est divisé en vingt sections, dont voici les titres : L'homme et le corps humain; le sexe et l'âge; la famille; la demeure et son enceinte; le mobilier et le vêtement; mets et boissons; chasse et agriculture; trafic; armes; guerre et paix; gouvernement; poésie, musique, danse et jeux; terre, ciel, étoiles, soleil et lune; température et phénomènes célestes; terre et eau; règne animal; règne végétal; couleurs; Dieu et la religion; notions morales et abstraites. L'auteur passe successivement en revue les racines correspondant à chacune de ces divisions et leurs dérivés, et montre par des exemples frappants sur quel procédé ingénieux et naturel repose le système linguistique des dialectes turco-tatars, qui paraît remonter à la plus haute antiquité. Je ne puis le suivre dans ces développements qui sont très curieux, et je me bornerai à présenter quelques observations que je soumets à la sagacité et à l'érudition de mon savant confrère.

A la page 71, M. Vámbéry, parlant du mot قیرناق « concubine », croit devoir le faire dériver de قیر, pour قیز « jeune fille », combiné avec ایناك « cadet »; ce qui donnerait le sens de « fille cadette, petite femme ». J'aimerais mieux le faire dériver de قیرق « quarante », joint à ایناق « quarante compagnes »; ce qui concorde parfaitement avec l'idée de concubine dont le nombre peut être considérable sans être fixé; exactement comme تابین, qui n'est autre que le mongol *tabin* « cinquante », signifiant « pages, gardes du corps ». Quant à la chute du ق au milieu du mot, elle n'est pas plus étonnante dans قیرناق que dans قیرغو, pour قیرقغو, قیرغیز, pour قیرق قیز et autres. On a ainsi l'avantage de ne pas prendre قیر pour قیز, ce qui se justifierait difficilement, ce me semble, par des exemples.

Le mot قوناق, dont il est question à la page 78, où il est mis en parallèle avec le مسافر des Arabes, le *hospes* des Latins, le *Gast* des Allemands, le *host* des Slaves, signifie proprement « celui qui se pose » et « l'endroit où on se pose »; mais il a encore d'autres acceptions moins connues, telles que « jour ou espace de vingt-quatre heures, proprement une *couchée*, heure

ou temps de la halte, invitation, fête ». En voici des exemples. On lit dans Radloff, t. II, p. 555 :

بیتی قوناق اوتورجاق بیتی قوناق ارتاقاندا

Elle resta assise sept jours; lorsque sept jours furent écoulés.

Id., t. IV, p. 21 :

توش کیلسا توشلاندی قوناق کیلسا قوندی

Quand venait son heure de déjeuner, il déjeunait; quand venait l'heure de faire halte, il faisait halte.

Id., t. IV, p. 384 :

انتان سونك بیر کوندا اول قارت قوناق قا کیتتی

Après cela, un jour ce vieillard se rendit à une invitation.

Enfin قوناق signifie encore une sorte de petit blé (*setaria italica*), celui-là même, je pense, qui est appelé *koumak* dans le petit vocabulaire que M. de Ujfalvy a inséré dans le second volume de son voyage. C'est ainsi qu'on lit dans le غزات در ملك چین, p. 119.

ایباردی یولار یوز عرابه معاش بنه یوز عرابه قوناق برله ماش

Il leur envoya cent *arabas* de vivres, puis cent *arabas* de pois et de petit blé.

M. Vámbéry, parlant du mot كوملك « chemise », s'exprime ainsi p. 85 : « so bedeutet auch das Wort für Kemd kleid im allgemeinen, nämlich *küjümlek*, *küjnek* und *gümlek* von *küj*, *kij* (ankleiden, anziehen), etc. » Je serais plutôt de l'avis de Ahmed-Véfik pacha qui, à la page 1075 de son dictionnaire, rattache كونلك, vulgairement كوملك, à كون « cuir, peau tannée », et non à كويمك pour كيمك. Ce mot se retrouve aussi sous la forme كويناك et même كويلاك, comme dans Radloff, t. III, p. 334, où on lit : الدا قیز بالامان بیر کویلاکنینك ایچیندا یاتیب

اوينادى « Là la jeune fille s'étant couchée avec le jeune homme dans une chemise, se divertit. »

كوينناك et كويلاك sont pour كون ناك et كون لاك ; ce qui semble le prouver, c'est le mot كوينوك « outre dans laquelle on trait les chamelles », qui fait tout naturellement penser à كون, tandis que le même mot vient évidemment de كويمك « brûler », lorsqu'il est pris dans le sens de « fièvre chaude », p. 59 du صوريده حال imprimé à Kasan :

نالہ کم کوینکلو دللردن ظور

Les gémissements qui partent des cœurs brûlés par la fièvre.

A la page 87, parlant du mot ياتچوق, qui signifie « une poche ou une bourse suspendue au côté », M. Vámbéry veut le décomposer en *jan-açak* « côté ouvert »; mais ne vaut-il pas mieux le dériver simplement de يان « flanc »? Nous avons ياتچى « ami », mot à mot « attaché au flanc », ياتچاق « armure dont on couvre les flancs du cheval »; pourquoi ياتچوق ne serait-il pas un adjectif signifiant « placé sur le flanc, posé de côté »? On pourrait encore le traduire par « fendu, ouvert », en le considérant comme dérivé de ياتچمق, comme اچوق vient de اچمق. Puisque j'ai parlé de ياتچمق, j'en profiterai pour rectifier une inexactitude que j'ai commise dans mon dictionnaire. Je l'ai traduit par « amollir, fouler », d'après l'autorité du *Khoulâceh-i-abbâci* qui le rend par نرم كردن, et dans le passage de Bâber cité à l'appui, j'ai expliqué ياتچيب par « les ayant foulées » (il s'agit de bottes d'herbes). Il vaudrait peut-être mieux traduire « les ayant broyées, hachées ». En effet, le verbe ياتچمق signifie aussi « broyer, hacher, fendre, couper, tailler ». C'est ainsi qu'Ahmed Yecevi a dit dans ses *hikem*, p. 6 de l'édit. de Kasan :

تيغ باطن برله نفس نى ياتچتم منا

Avec le glaive de l'amour intérieur, j'ai taillé, fendu la concupiscence.

Et plus bas :

حاضر سن ديب نفس باشنى يانجتيم منا

J'ai dit : te voilà et j'ai coupé la tête de la concupiscence.

Et dans le *tezkereh* ouïgour de la Bibliothèque nationale, fol. 159 v° : ذو النون اول داروق يانچيب اون تاك ياغ بيلا خمير قيليب اوچ يومالاق قيلدى « Zoun-Noun, ayant broyé cette drogue, l'ayant pétrie avec de la graisse comme de la farine, en fit trois boulettes ». Et plus bas : ياقوت لارنى صوان قا ساليب اون تاك يانچغيل تاق سوقا سالغيل « mettant les jacinthes dans un mortier, broie-les à l'état de farine, puis jette le tout à l'eau ».

Parlant des *sartes*, M. Vámbéry s'exprime ainsi, p. 106 : « Es drückt daher das Wort für Kaufmann in seiner ältesten Form, nämlich *sart*, zugleich auch den Begriff Wanderer, Fremdling aus, und es werden denn auch mit diesem Namen noch heute die türkisch redenden Iranier, mit rein iranischem Typus, bezeichnet als die ersten mit dem Türkenvolke verkehrenden Kaufleute. » Il serait assez difficile, je crois, de trouver l'étymologie du mot *sarte*, qui semble n'être qu'un sobriquet, injurieux quelquefois; mais qui faut-il entendre par *sarte?* Le *Koulâceh-i-abbâci*, les confondant avec les *tadjiks*, dit qu'on appelle ainsi la population qui n'est pas turque : سارت تاجك مقابل ترك. De son côté, l'*Abouchka* dit que ce sont les citadins de race étrangère (iranienne) qui ne savent pas du tout parler le turc : عجمك شهرستند ديرلر كه قطعا تورکى بيلميه. Bâber, dans ses Mémoires, se sert de ces expressions sans les expliquer autrement, ce qui semblerait prouver qu'elles étaient parfaitement claires pour tout le monde au XVIe siècle de notre ère. C'est ainsi que, parlant de la population d'Asfera, il dit, p. 4 : ايلى تمام سارت وكرى دور, et à la p. 118, où il est question des habitants de Mecikhaï, on lit : مسيخاى ولايتى دوراتينك ايلى اگرچه تاجك دور ترك خلق ديك يلقى ليق وقويلوق بولور « les habitants du cercle de Mecikhaï, quoique *tadjiks*, possèdent des troupeaux de chevaux et de moutons comme les tribus turques ». Ce passage est important en ce qu'il laisse entendre

que les *tadjiks* ne mènent généralement pas la vie nomade. D'après M. Shaw (*Visites to high Tartary, Yarkand, and Kâshghar*, p. 25), on doit entendre par *tadjiks* les populations d'origine aryenne par opposition à celles qui sont d'origine tatare, tandis qu'on appelle *sartes* en général tous ceux qui ne mènent pas la vie nomade, par opposition aux *Kirghiz;* et il ajoute en note : « The Russians, I see, mistake this classification, and confound it with the other, making Sarts to be merely the same as Tajiks (probably because the first Sarts or settled people whom they came across happened to be Tajiks). They are wrong, however, for all the Khokandees whom I met with in Eastern Toorkistân agreed in affirming that *sart* is merely a word used by the Kirghiz to denote all who do not lead a nomad existence like themselves, whether they be Tajiks or Oosbeks. » Si nous consultons maintenant l'ouvrage de M. de Ujfalvy (*Expédition scientifique française en Russie, en Sibérie et dans le Turkestan*), nous y lisons, t. I, p. 59 : « Dans le Turkestan, on appelle tous les habitants sédentaires et citadins, à l'exception des Tadjiks, *sartes*, sans distinction d'origine. Le mot *sarte* n'est donc pas un terme ethnique. Dans le Ferghanah cependant, le mot *sarte* représente une race d'origine mélangée, il est vrai, mais qui accuse certaines particularités caractéristiques. Les Sartes du Ferghanah sont le produit du mélange des Usbegs conquérants avec les Éraniens (Tadjiks) autochthones. » Et dans le second volume, p. 35 : « Le mélange des Éraniens aborigènes du Turkestan avec les Usbegs et quelquefois avec les Kirghises a donné naissance aux Sartes. Le Sarte est sédentaire (commerçant dans les villes, agriculteur dans les campagnes). Il est inférieur au Tadjik ; il parle le turc oriental, tandis que le Tadjik parle le persan. » On voit, d'après ce qui précède, que l'assertion de M. Vámbéry ne doit être admise, si je ne me trompe, que sous bénéfice d'inventaire.

On lit, à la page 115, des considérations ingénieuses sur les noms de nombre. M. Vámbéry y fait remarquer que *eki* ou *iki* signifiant « deux » vient de la racine *ek* « ajouter à, ac-

coupler », tandis que *ellik* « cinquante » fait penser à *elik* « la main », comme *penż* qui veut dire « cinq » en persan doit être rapproché de *penże* « le poing ». Ainsi chez les Esquimaux on dit « les doigts des pieds et des mains » pour exprimer le nombre « vingt », et dans le Labrador, *talek* signifie à la fois « main » et « cinq ». *Ming* « mille » vient de *mūng* ou *mūn* qui se dit d'une « masse considérable et indéterminée », comme chez les Koibals, *bir kup* « un sac » désigne une somme de « cent roubles », et chez les Ottomans, *kisè akćè* « une bourse d'aspres » se prend pour « 500 piastres ».

A la page 119, M. Vámbéry, frappé du rapport qui existe entre le sanscrit *ar-âla-s* « courbé », *aratni-s* « coude », et le latin *arcus;* entre les deux mots persans *kemer* « arrondissement », et *keman* « arc », veut rattacher le turc *jaj, jej* « arc » à la racine *ej, jej* « courber, incliner ». Je crois qu'étant donné le mot یایی, contraction de یایغق, qui signifie proprement « large, étendu », il vaut mieux le faire dériver de یایمق « élargir, se mettre au large, prendre ses aises ». یایی a si bien le sens que je lui attribue qu'on le trouve dans une acception qui est la négation formelle de toute idée de « courbure, de déviation de la ligne droite ». C'est ainsi qu'on lit dans Radloff, t. III, p. 709:

ای کافرلار مان ایتایین سوزدونك یایینی
قایدکاسی یوق سوزونکدی نه قیلامین

Ô infidèles, je vais vous expliquer les paroles (mot à mot, le *large*, le *développé*, le *sens*); qu'ai-je à faire de tes paroles inutiles?

یایی représente ici le ܦܫܝܛܐ des Syriens et le بسيط des Arabes. Pour en revenir à l'arc, on ne voit pas pourquoi on ne se le figurerait pas aussi bien comme « débandé » que comme « bandé ».

Le titre de *Chunkiar, Hünkar* ou *Hünkiar* que prennent les souverains ottomans ne correspond nullement, comme semble le croire M. Vámbéry, p. 136, à celui de *justicier* ou de *vengeur;* il n'est que la contraction du mot persan خداوندگار

et signifie par excellence le *maître*, le *seigneur*. C'est l'opinion de Silvestre de Sacy, et je crois que c'est la bonne.

M. Vámbéry dit à la page 150 : « Ebenso hat auch das Uigurische für Schöpfung ein gemeines Wort, nämlich *töretilmiś*, d. h. das Erschaffengewordene. » Le verbe تورامك signifie proprement « naître », comme dans ce passage de Radloff, t. I, p. 392 :

قورتاجاقنينك بير بالا توراب تور

De la vieille un enfant était né.

D'où توراتمك « faire naître, produire », puis par extension « arranger, disposer, mettre en ordre ». Dans la préface en prose du *Koudatkou-bilik*, on lit : يارق كوك ني يارات قان « il a fait la terre et le ciel », et dans la préface en vers :

ياراتقان توراتكان مقادير كمال

Il a produit et disposé en perfection toutes les œuvres prédestinées.

D'où il est visible que ياراتمق précède توراتمك dans l'échelle de la création, comme on le voit encore dans le manuscrit ouïgour de la Bibliothèque nationale *Miradj*, fol. 1 r°, où on lit : اون سكيز مينك عالم ني ياراتقان توراتكان, expressions qui sont répétées mot pour mot dans le *Tezkereh*, fol. 69 v° ; *töretilmiś* signifie donc proprement « réglé, arrangé, disposé ».

A la page 225, M. Vámbéry, parlant du mot اونك, dit : « Ein Wort, das an *jün*, *tün* = Haut, Wolle, Zierde, kaz. *żon* = Wolle, Vogelfedern, čuv. *sjun* = Wolle, Vogelfedern, sich anreiht und ganz einfach als Kleid, Bekleidung, Aussenseite und Antlitz aufzufassen ist. » اونك signifie proprement « l'extérieur, la forme », par opposition à « l'intérieur », et par extension « la couleur », comme on le voit dans R., III, 270 : اوستوندا كيم يوق بيتيندا اونك يوق « sur lui pas de vêtement, sur sa figure pas de couleur » ; et 664 :

ايورتوم اونكونك بو توسونك بو تور

Ah! ma yourte, où est ta couleur, où est ta forme?

Puis on le trouve dans le sens de « la réalité » par opposition à تویش « le rêve », dans Radl., III, 345 :

تسشدا قوشقان اللهمیز اونکوندا بیزدی قوشهای ما

Est-ce que notre Dieu qui nous a réunis en songe ne nous réunira pas dans la réalité (mot à mot, dans la réalisation de ce songe) ?

Je n'ai pas à m'occuper des autres significations de ce mot ; ce que je viens de dire est suffisant pour justifier l'assertion de M. Vámbéry qui peut paraître d'abord un peu hardie.

Je ne pousserai pas plus loin cette revue qui finirait par lasser la patience du lecteur. J'en ai dit assez, je pense, pour donner une idée du but que s'est proposé M. Vámbéry et de la manière dont il a accompli sa tâche. Si on peut être tenté parfois de ne pas le suivre dans les solutions qu'il propose, on ne peut néanmoins s'empêcher de reconnaître que chez lui l'imagination est servie par beaucoup d'érudition, fruit d'une grande lecture. Pour ma part, je me sens d'autant plus à l'aise pour proposer quelques critiques, que j'ai rencontré dans ce livre bien plus de qualités que de défauts. N'étais-je pas d'ailleurs obligé plus que jamais de me montrer sincère, ne fût-ce que pour remercier M. Vámbéry d'avoir associé mon nom à celui de M. J. W. Redhouse ? C'est un honneur auquel je suis très sensible, et que je me suis efforcé d'apprécier comme il convenait, en exprimant franchement mon opinion.

Pavet de Courteille.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIV, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.

